الأسس النظريّة للتجربة الدينيّة

قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو

تأليف

الدكتور علي شيرواني

ترجمة: حيدر حب الله

الغدير

بيروت - لبنان

الأسس النظرية
للتجربة الدينية

الغدير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ ـ ٠١/٥٥٨٢١٥

تلفاكس: ٠١/٢٧٣٦٠٤

ص.ب: ٢٤/٥٠ ـ بيروت ـ لبنان

الرمز البريدي: ١٠١٧ ـ ٢٠١٠ برج البراجنة ـ بعبدا

E-mail:

feqh@islamicfeqh.org

magazine@alminhaj.org

Web pag:

www.islamicfeqh.org

www.alminhaj.org

الطبعـة الأولى

١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م

كلمة المركز

يحتلُّ العرفان مساحة كبيرة من التُّراث الدِّيني والفكر الإسلاميَّين، كما يشغل مساحة مهمَّة من التاريخ الإسلامي، حيث شكّل ـ ولا يزال ـ عاملاً فاعلاً في خلق حراك روحي ثقافي ممتاز، بلغ مجال السياسة وإدارة الحكم.

ولم ينحصر العرفان في دين بعينه، وإنما امتدّ ليشمل الأديان جميعها بما فيها الأديان الوضعية، وهو ما يفسح في المجال، إلى حدّ كبير، لرؤية صورة كبيرة للظَّاهرة العرفانية على امتداد حياة الإنسان والأديان جميعها.

وتؤدّي مقارنة أجزاء هذه الصورة للعرفان التي تتوزّع على الأديان والملل كافّة إلى تشكيل تصوّر مهمّ عن الخطوط المشتركة بين أفراد البشر في تجاربهم العرفانية، وفي الوقت عينه تكشف عن الامتيازات التي يحملها دينٌ ما أو أمَّة ما على صعيد التجربة العرفانيّة.

هذا الكتاب الذي بين يديك، أيّها القارئ الكريم، يحاول دراسة العرفان من زاويتين: إسلاميّة ومسيحيّة، عبر شخصيّتين من أهم شخصيات العرفان الإسلامي والمسيحي، وتؤكّد المعطيات التي يقدّمها الكتاب مدى التفوّق الذي أحرزه العرفان الإسلامي، إن على الصعيد الروحي نفسه، في ما تعبّر عنه الأحاسيس والمشاعر أم على الصعيد المعرفي في ما ينتجه العرفان من تصوّرات عن الله والعالم والإنسان.

إنّها مرّات قلائل في أوساطنا التي يمارس فيها هذا النوع من الدراسة، إنَّه ـ هذا الكتاب ـ في الحقيقة قراءة عقليّة ناقدة وفاحصة للتجربة العرفانية

من زاوية محايدة إلى حدّ بعيد، نحن أحوج ما نكون إليها، لكي تترشّد تصوراتنا عن العرفان، وتأخذ طابعاً أكثر وضوحاً وانتظاماً.

إن قراءة الإسلام، من هذه الزاوية، وتحديد مستوى نجاح التجربة العرفانية للمسلمين مقارنةً بتجربة مسيحيّة نعرف جميعاً أنها غنيّة جدّاً بالزخم الروحي والعرفاني، سيّما في القرون الأخيرة، وبيان نقاط القوّة والضعف في التجربتين للوصول إلى نتيجة مهمّة على صعيد غنى التجربة الإسلامية، كما فعل هذا الكتاب، لخدمةٌ بالغة اليوم لتيّارات الفكر الإسلامي بأطيافها، وهي تيّارات بدا اليوم أنّها تحاول أن تترع نزوعاً عرفانياً ـ ولو على طريقتها ـ للتخلّص من بعض التناقضات التي فرضها العصر، وبلوغ شاطئ الأمان الذي تختزنه التعاليم الإسلامية الرشيدة.

إن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إذ يُقدم على نشر مثل هذا الكتاب، فهو إنّما يؤمن بضرورة فتح هذا الباب على مصراعيه، ليكون مادّة غنيّة للبحث والنقاش بين العلماء والمفكّرين من مختلف الاتجاهات، ولقناعته أيضاً بأنّ موضوع العرفان، إلى جانب سائر الموضوعات الإسلامية الأخرى، غدا اليوم ـ سيما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، بقيادة أحد العرفاء الكبار الإمام الخميني (قده) ـ ليس حاضراً بقوّة حتّى في أوساط الشباب المسلم فحسب، وإنما عنصر محرِّك وقويّ من عناصر التغيير في المجتمعات الإسلامية، بما لا يمكن لمنصف أن يتجاهله أو يكابر فيه، الأمر الذي يؤكّد ضرورة ترشيد وعينا جميعاً بهذا الشطر من الإسلام والتراث الإسلامي، ليكون مخزوناً إضافيّاً لدفع حركة الأمّة نحو الأمام أكثر فأكثر.

مركز الغدير للدّراسات الإسلامية

مقدّمة الترجمة

تبدو ـ من جانبٍ ـ روعة الدين عموماً، والإسلامي خصوصاً، في ذلك التنوّع الفائق الذي يمنح هذا الدين جماله وبهجته، فمن زاوية فقهية، إلى أخرى فلسفية، إلى ثالثة كلامية، إلى رابعة تاريخية، إلى خامسة قرآنية... فأخيرة عرفانية روحية.

وإذا كان هذا التنوّع سرّاً من أسرار جمال الدين، وجمال الإنسان في تعامله معه، فإنّ حصر الدين في جانب وإقصاء الجوانب الأخرى واختزالها أو تقزيمها، تفريطٌ بمخزون كبير، لا تُحمد عواقبه ولا تُستساغ.

من هنا، يبدو الدرس العرفاني مهمّاً إلى جانب بقيّة الدروس، ويبدو هذا المخزون الروحي الهائل عبر الزمن جديراً حقّاً بالمطالعة والدرس الجادّين.

بدورنا، سوف نحاول مجرّد إثارة استفهامات، والإشارة إلى مفاتيح ومداخل قليلة، مما يدور في خلد الباحثين أو أصحاب السؤال حول هذا التيار الروحي، الذي ساد ـ وعلى فترات ـ نظم التفكير، وأساليب الحياة الإسلاميّة، أو ترك أثراً بالغاً فيها.

المدرسة العرفانية بين الرفض والقبول

الإشكاليّة المعرفيّة، وعقلنة العرفان:

السؤال الرئيسي الذي وجّهته المدرسة العقلية، وغيرها، للعرفان الإسلامي، والاتجاه الصوفي، سؤال معرفي: إلى أيّ مدى تحظى المعطيات

العرفانية بمصداقيّة؟ ومن أين تستمد مدرسة العرفان تلك المصداقية التي تضفيها على معطياتها؟

ولا نستهدف الخوض فعلاً في موضوع شائك كهذا، بقدر ما نريد التأكيد على أن العرفان، لا يمكنه أن يظلّ مكتوف الأيدي إزاء تساؤل كبير كهذا، وهذا ما يمكّننا من تفسير المحاولات المتكرّرة من جانب بعض العرفاء، لتقديم معطيات العرفان بلغة فلسفية، الأمر الذي أدّى إلى ظهور فريق: العرفاء الفلاسفة، والفلاسفة العرفاء، حيث تكلّلت هذه الجهود في شخص ومدرسة محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) المعروف بصدر المتألهين.

وإذا كان اتجاه عقلنة العرفان بهذا المعنى، قد بدأ منذ قرون، فإن ثمة حاجة شديدة ثانية لعقلنة العرفان من الزاوية المعرفية، فليست الحاجة فقط أن نستلّ من تجارب العرفاء معطيات هي في روحها وجوديّة، لكي نقوم بصوغها فلسفياً ضمن منظومات من التصورات المعقولة والمفاهيم العقلانية، بل إنّ الأمر يتعدّى ذلك، إلى دراسة الظاهرة العرفانية نفسها كمنهجٍ وأسلوب، بغية التحقّق من جدوى الاعتماد عليها أداةً لكشف الواقع وإدراك الحقيقة بنوعٍ من أنواع الإدراك، إن مجرّد تحويل المعطى / النتيجة إلى مفهوم عقلاني قابل للبرهنة عليه فلسفياً، لا يبرّر دائماً صحّة المنهج الذي قدّم لنا هذا المعطى، ومن ثم، كان من المطلوب قراءة المنهج العرفاني نفسه قراءة نقديّة صارمة، لمعرفة مدى المماهاة التي يملكها هذا المنهج مع الحقيقة، إذا أردنا أن نحدّد المنهج قبل الشروع في العمل على الطريقة الديكارتية.

وبذلك، ينفتح الحديث عن قدرة القلب على اكتشاف الواقع، وكيف يدرك العارف الواقع الخارجي؟ وما معنى العلم الحضوري هنا؟ وكيف نتصوّره؟

وتستدعي هذه الأسئلة استفهاماً آخر يدور حول: هل العارف ممن يلتبس عليه الأمر، فيحسب عمليّاته العقلية شهوداً، وليست سوى تفجّر العقل الباطن واللاوعي في شكل غريب؟

وإذا كان العرفاء، قد أقرّوا بإمكان التباس الأمر على السالك نتيجة ما

يسمّى بالالتباسات الشيطانيّة، فإن السؤال يغدو أكبر حتى بالنسبة للعارف نفسه، عندما يستعيد قراءة تجربته بلغة داخلية عقلانية، إذ أنّى له أن يجزم موضوعيّاً بصحة ما توصّل إليه، وأنه ليس وهماً أو خيالاً؟

وحتى لو افترضنا، أن اليقين نتاج عنصر ذاتي لا موضوعي، فإن السؤال يبقى مفتوحاً على صعيد القراءة العقلانية للتجربة، ومن ثم، فإن الخارجين عن التجربة نفسها غير قادرين على التثبّت من جدواها ما لم تقم أدلّة فلسفية محكمة عليها، الأمر الذي سيجعل المعيار المعرفي عقلياً من جديد.

وإذا كان السلوك نفسه بالإقرار بهذا الطريق شعاراً لبدء السير، فإن عنصر الاستسلام الذي ربما يستوحى من علاقة الشيخ بالمريد وفق الاصطلاح القديم، قد يكون مسؤولاً بعض الشيء عن الإقرار اللاحق بالمنهج، وهذا معناه، أن إمكانية التصديق بهذا المنهج تغدو عسيرة لمن لم يخض التجربة، الأمر الذي يُدخل الحركة العرفانية في منغلق شديد بطيء التفاعل مع غيره، ومن ثم تكون كاريزما الأستاذ هي اللاعب الرئيس في إدخال السالك مسار القناعة بما يستقبله من مشاهد وكشوفات.

وانطلاقاً من هذه الزاوية المنهجية المعرفية، يغدو تحليل الظواهر العرفانية أمراً هاماً، ودراستها دراسة ظاهراتية توصيفية منظّمة، كما يحاوله هذا الكتاب في بعض زوايا الموضوع.

ولا يعني كلامنا هذا، إحالة معيار المنهج العرفاني الى العقل بوصفه نهاية حاسمة، فالموضوع نفسه يُعاد تكراره في العقل، وهي إشكاليّة معروفة كانت هناك محاولات مشهودة لحلّها في علم المعرفة، فنحن لا نريد التهويم ومصادرة الأمور بسرعة عبر هذه الطريقة، وإنما محاولة لملمة المعطيات لتكوين قناعات قائمة على أسس.

العرفان والدراسات المقارنة:

وانطلاقاً من ضرورة هذا النوع من الدراسات العقلانية للعرفان، ينفتح المجال أمام فكرة بالغة الأهميّة، ألا وهي وحدة الظاهرة العرفانية، فالعرفان

والتصوّف ليسا ظاهرة حكراً على ديانة أو مذهب، بل هما مظهر من مظاهر الديانات كافّة، بما فيها الديانات الوضعية بحسب الاصطلاح الشائع كالبوذية وغيرها، ومن ثم هناك ما يستدعي نوعاً من التشابه ما بين الفلسفة والعرفان من هذه الزاوية، فحيث إن الفلسفة علم عقلي إنساني، لا معنى من حيث طبيعة بنيته لإسلاميّته أو مسيحيّته من زاوية معيارية لا توصيفية وتاريخية، لانه أسبق العلوم رتبة كما قالوا، مما يعني أنه يسبق ديانةً خاصة أو قومية معينة أو جماعةً ما، الأمر الذي يضعه في خانة تقع على تماسّ مع الجميع، كذلك العرفان ظاهرة إنسانية روحية أصيلة، لا تحتكرها جماعة أو فئة، وهي من ثم ذات بعد كلّي شمولي إنساني عام، مع فارق - على بعض الآراء - أن الفلسفة لا ترتكز سوى على بديهيّات العقل وأولياته الامر المشترك ما بين البشر كافّة، أما العرفان فتلعب التصديقات الدينية القبلية دوراً فيه، إلا أنه مع ذلك لا يغدو هذا الدور سوى قالب في غالبه مفهومي، أما روح الحالة والتجربة فهي أمرٌ واحد.

فإذا صحّت هذه المقولة مع اختلاف الشدّة والضعف، فإن هذا يعني - إلى جانب الواقع القائم - ضرورة الحديث عن عرفان يتخطّى الدائرة هذه أو تلك، وهو ما يجعل من الدراسات المقارنة حاجة أساسية لفهم ظاهرة العرفان نفسها فهماً عميقاً وجاداً من الزاوية العقلانية.

إن مقارنة عرفان إيكهارت أو أتو مع عرفان ابن عربي أو ابن الفارض، ليبدو هاماً لفهم الظاهرة العرفانية في أوسع أطرها، وهو ما يساعد على تفهّم الحقائق ذات الصلة بالبعد المفهومي نتيجة عنصري الزمان والمكان المحيطين بالعارف، وتلك التي على علاقة بالتجربة العرفانيَّة نفسها.

فمثلاً - كما سنلاحظ لاحقاً في ثنايا هذا الكتاب - عرفان ابن عربي عرفان وجودي، فيه نظرية وجودية متكاملة، أما عرفان رودلف أتو فليس كذلك، وهو أمرٌ على صلة بالمناخ الفكري العام الذي ساد عصر ابن عربي وعصر الحداثة مع أتو.

إن هذه الدراسات المقارنة تبعد شبح الدوغمائية عن التصوّرات التي نحملها إزاء مدرسة العرفان، وتجعلنا نطل أكثر فأكثر على الخصائص والميزات التي يتمتّع بها العرفان الإسلامي، إن في نقاط ضعفه أم في نقاط قوّته.

العرفان ونظريّتي التربية والتعليم:

وإذا نجحنا في وضع آليات قراءة عقلانية للعرفان القائم على اللامعقول في روحه كظاهرة ذاتية، وإن انتج معقولاً كما أشرنا، فإن دراسة العرفان ستغدو أمراً ممكناً، لأن المفردات التي تلتئم منها تصوّراتنا عن العرفان هي مفردات معقولة، يمكن للعقل أن يدركها، لا بل إنه هو من ابتدعها وأنشأها، وهذا معناه أن هذا النوع من قراءة العرفان، هو درس نظري له قائم على فكرة التعليم، ومن ثم هناك ما يبرّر جعله مادّة دراسيّة تخضع لأساليب وطرق النقل والانتقال العلميّين، وهذا يعني أنه ليس أمراً تربويّاً، بمعنى أنه مجموعة أفكار منظّمة، لا معنى لجعلها تربيةً في واقعها، وإن شكلت تصوّرات قد تهيء للقيام بتربيةٍ ما.

وهذا العرفان المدروس، ربما تختلف مفرداته، فيتم توظيف المفاهيم والأفكار لكي تشرح بتفصيل أو بإجمال سير العارف العملي في أعماق الأنفس والآفاق، وهو ما يسمّى بالعرفان النظري، الذي يمثل محيى الدين بن عربي عماده وركنه.

وإذا استهدفنا من العرفان النظري هذا دراسةً وتدويناً وتعليماً، الحصول على تصوّرات عقلية لظواهر غير عقلية كما يقول أصحابها، فليس ذلك بالأمر السلبي أو المحال، فبالإمكان خلق مفردات ونحت مصطلحات وابتكار سياقات لفظية للتعبير عن حالات روحية عميقة، وهو أمرٌ يتصاعد في عسره كلّما تعمّق الإحساس وغاص في دهاليز الروح، وهو إن دلّ فإنّما يدل على نضوج عقلي وثراء لفظي و...

وهذا العرفان النظري، يخضع ـ هو الآخر ـ لنظام التعليم ونقل الأفكار وانتقالها طبيعةً، ومن ثم فأحد أهداف هذا العرفان هو تكوين تصوّرات نظرية عقلية عن تجارب روحية، تماثل الدور الذي يلعبه علم النفس أحياناً.

لكن السؤال البارز هنا، والذي كان محطّ خلاف بين المشتغلين بالعرفان، هو هل أن جذب السالك إلى هذا الطريق يكون عبر خلق تصوّرات نظريّة عن التجربة، أم أن ذلك لا يتم إلا بأسلوب عملي ربما يكون قائماً على ممارسات طقسية وذكرية و...، أو على أنواع تربوية تهذّب النفس وتصفّيها؟

والإشكاليّة التي تبدو قائمةً هي: كيف يراد ولوج طريق يقال: إنه قائم على اللامعقول (بحسب التعبير الشائع) عبر مداخل عقلانية؟ وهل تقديم صورة نظريّة عن تجربة متعالية لعارف أو عرفاء كفيل برسم خارطة طريق للسير في هذا الدرب، بعيداً عن إيجابيّاته على الصعيد المعرفي العام كما أشرنا من قبل؟

وهذا لا يعني فقدان هذا الدرس العرفاني التعليمي جدواه بالمطلق، وإنما يعني أن الركن الركين الذي تقوم عليه تجربة من هذا النوع هو الجذب العملي والبدء ميدانياً بما يقال إنه مقدّمات لهذا السلوك، وإلا فإغراق السالك أو من يطلب أن يكون سالكاً بموضوعات العرفان النظري، هو في الحقيقة تلبيس للأمر، ومحاولة فرض تأثير لخارطة معيّنة من الأحداث عليه، ربما يقع فريستها في اللاوعي فيما بعد، إذا أردنا أن نتكلّم من منطلق محايد.

ولكنّ الاستفهام المستدعى هنا، قد يتّسع ليتساءل: هل من الصحيح أو فلنقل هل من المطلوب إشاعة الثقافة العرفانية بتحويل العرفان إلى مادّة دينيّة يروّج لها باستمرار، أم أن العرفان وطريقه أمرٌ باطني يتم الانضمام إليه بوسائل غير مرئية، ومن ثم فليس هناك دعوة في العرفان إلى الترويج، لان العرفان ليس فقهاً يراد للجميع السير في إطاره، وإنما هو ـ كما يقال ـ نصيب الخاصّة من الناس؟

هل أن نشر العرفان بدافع جذب الناس إليه، واستخدام وسائل الاتصال الجماهيري لتحقيقه أمرٌ مرغوب فيه أو عنه؟

سؤال يبدو أن حوله انقساماً، ففريق يرى الصلاح في ذلك، ويؤكّد حتى على تحويل العرفان إلى مادّة درسيّة في المعاهد والحوزات والجامعات الدينية، مادّة يراد منها جذب دارسها إليها، وليس التعرّف عليها تعرّفاً على ظاهرة فحسب.

أما الفريق الآخر، فيرى أن العرفان سبيل عملي، وأن هذا السلوك ليس من أمرٍ بنشره أو ترويجه، لا بل إن العرفان قائم على فكرة ((الخاصّة)) التي توحي في بعض مداليلها بجانب القلّة مقابل كثرة عارمة لا تنضوي تحت هذا اللواء أصلاً.

وفي إطار تقييم أوّلي جداً، يبدو أنه يمكن الجمع بين وجهتي النظر هاتين حتى مرحلة معينة، فإذا تبنّينا العرفان واقتنعنا به، وأوضحنا لأنفسنا الفرق بينه وبين الأخلاق وتهذيب النفس و... وما يسمّيه الغزالي في الإحياء: ((علم المعاملة))، خصوصاً فيما يرجع إلى الفضائل والرذائل، فإنّ الظاهر أن ترويج الأخلاق وتربية النفس وتهذيبها أمرٌ مطلوب، بل: ((إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق))[1]. وأما إذا ركّزنا نظرنا على العرفان النظري ومفاهيمه من الفناء، والبقاء، والصحو، والمحو، ووحدة الشهود و... وكنا هادفين نشر العرفان بوصفه قيماً متعالية، فإن ترويج هذه الثقافة عبر أدوات الاتصال الجماهيري، يشبه وضع الشيء في غير موضعه، ذلك أن من شروط هذا السير تصفية الباطن، مما

---

١ ـ وردت هذه الرواية بهذا التعبير في مستدرك وسائل الشيعة، للمحدّث النوري، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، ج١١، ص١٨٧، ح: ١٢٧٠١، كما جاءت بعبارة: إنما بعثت لأتمّم صالح الأخلاق، في مصادر أخرى، مثل: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين الهيثمي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة: ١٩٨٨م، ج٩، ص١٥.

يعني أن نشر ثقافة الدرس العرفاني، دون حصول هذه المقدّمات الروحية في الدارس نفسه، أمرٌ يتناقض والهدف نفسه، ولذلك يتحوّل الدارس إلى دارس للعرفان حقيقي عندما يطوي تلك المراحل ويعبرها، وإلا فإن كلّ الصور التي تقدّم له حول الفناء والصحو و... لن تكون سوى مصطلحات غير مفهومة المعنى وإنما مدركة المصطلح فقط، كمن يرجع إلى كتاب عبدالرزاق الكاشاني (اصطلاحات الصوفية) ويقرأ فيه معاني الكلمات التي يستخدمها أهل التصوّف، فهل يصحّ البداية مع الطالب ـ أيّ طالب ـ من النهاية، أم أن المطلوب هو الشروع معه من البدايات؟

وإذا كانت البدايات ليس تعلّم الشريعة وأخلاقيّات الاجتماع وتهذيب النفس، وإنما تمثّلها في الذات والسلوك، فهذا يعني أن الانتقال في الدرس (الذي يراد منه تحقيق درجة عرفانية لا معطى نظري بحت كما أسلفنا) يغدو خطأ قبل إكمال الطالب المراحل المتقدّمة عملياً بالالتزام إلى أقصى الحدود بالشريعة، وتهذيب النفس بالأخلاق الكريمة، سيما أخلاقيّات الروح كتجنّب الحسد والحقد والرياء والعجب والغرور و... تماماً على الطريقة التي جاءت بها الرواية عن كيفيّة تعلّم صحابة الرسول ﷺ للقرآن الكريم، حيث لم يكونوا ليشرعوا في مقطعٍ آخر من الآيات قبل امتثال المقطع الأول وتطبيقه حيّاً في حياتهم.

وهذه المعطيات، تنتج تلقائياً، قنوات خاصّة على صعيد الدرس العرفاني، ومن ثم يكون نشر العرفان أمراً مطلوباً لمن يؤمن بهذا الطريق، ولكن نشراً يتم عبر القنوات الصحيحة التي توصل إلى الأهداف المرجوّة، وهو أمرٌ لا يتم ـ كما أشرنا ـ إلا بعملية نشر منظمة لقيم الشريعة والأخلاق مع تطعيم ذلك بإشارات بين الفينة والأخرى تهيء الدارس لما هو أرقى، فبهذه الطريقة تتمّ عملية نشر العرفان العملي، الذي هو المقصد الأخير لذلك الفريق الذي يروّج للعرفان النظري.

وبهذه الطريقة أيضاً، نجمع إلى حدّ ما بين الرؤيتين، نحافظ على مبدأ الترويج للعرفان، وفي عين الوقت استخدام أساليب منطقية تناسب تركيبة العرفان نفسه وفق ما يقول أهله.

العرفان وإشكاليّات الواقع:

ومن الممكن أن يقال: لماذا هذا التحفّظ عند البعض من ترويج ثقافة العرفان؟ وما هو المحذور في ذلك؟ فلنروّج هذه الثقافة، ومن كان أهلاً أعانته، ومن ليس كذلك لم تضره، تماماً كعامّة العلوم الأخرى.

وهذه الفكرة صحيحة، وليس ما يمنع منها، إلا أن التجارب عبر الزمن أنتجت في هذا المضمار عيّنات مقلقة، حتى باعتراف أهل العرفان أنفسهم، واستخدام العرفان وسائل للعيش أحياناً، وللشعوذة والهرطقة أحياناً أخرى، لتعمّ بين الفينة والأخرى شطحات هنا وهناك أربكت الواقع، وجعلت الشطحة الصوفية هي الأصل لا الاستثناء.

لكن هذا لا يعني التجنّي على العرفان، ووصفه بأنّه خلّاق مشكلات، فالفقه نفسه أيضاً أدّى إلى هكذا ظواهر، وظهر عبر الزمن متفقّهة تلبّسوا لباس العلماء الكبار وتسنّموا مناصب الفقاهة والمرجعية، وخلقوا مشكلات في الواقع لطالما أربكته إرباكاً شديداً، فلكلّ علم سلبياته، ولكل علم شريحة من أبنائه تمثّل صورته المتطرّفة البشعة التي لا يجدر بنا أن نحمّلها روح العلم وكينونته الجوهرية.

لكن العلم ـ كل علم ـ ونعني به المؤسسة العلمية، مطالبة بوضع برامج تعليمية واضحة ومنظمة للحدّ قدر الإمكان من ظهور أشكال معوجّة تختلط عليها الأمور وتلتبس، أو تسيء ـ ربما ـ استخدام العلم لمصالح، وهذا ما تطالب به ـ إلى جانب العرفان ـ عامّة العلوم الإسلامية كالفقه والأصول والتفسير والفلسفة والأخلاق...

لكن ما يميّز العرفان، على صعيد الأشكال غير السليمة التي تظهر لدى

كلّ جماعة علميّة، هو العجز العام عن التقييم، إن علوماً كالفقه مثلاً أو الفلسفة يُمكن اختبار أصحابها بالعودة إلى نتاجهم العلمي المدوّن، فيرتسم إلى حدّ ما مقامهم العلمي ومستواهم المعرفي، أما العرفان فبابه مفتوح على الصعيد العام، يمكن فيه لأيّ إنسان أن يدّعي شيئاً ما دام غير مطالبٍ بدليل أو غير منظور إلى مصداقيّة تجربته الروحية عندما يريد ـ كما هو الغالب في العرفان الإسلامي ـ تقديم معطيات وجودية، وهذا ما يجعل كاريزما المدّعي أحد الضمانات لديمومة تجربته على الصعيد العام (وكلامنا على الصعيد العام).

ورغم أن هذه المشكلة قابلة للتدارك أيضاً، إلا أن درجة الوعي لا يبدو أنها مؤهّلة لتفهمّ الأمور بشكل عقلاني كما تفيده ظواهر عديدة، الأمر الذي يجبرنا على إجراء موازنة بين المصالح والمفاسد، تجعل قنوات الاتصال الجماهيري غير مضمونة فعلاً إلى أجل، وهو ما يحتاج إلى حذر شديد جداً في التعاطي مع هذه الموضوعات، وعدم ترويجها بالشكل غير المنظّم والمدروس، حتى لا تؤدّي ـ كما حصل في عصرنا الراهن أيضاً ـ إلى حالات تفلّت، تطال حتى نفس الالتزام بالشريعة، وتفضي إلى انحرافات أخلاقية وتربوية غير واعية.

ولا نعني بذلك أبداً تحويل العرفان إلى خلايا سرّية، أو العودة به إلى عصر القمع الذي مورس عليه وعلى الفلاسفة، وهو عصر لا يبعد عنّا كثيراً ونحن نقرأ للإمام الخميني (١٩٨٩م) كلامه عن الحكم بتكفيره لأنه كان يدرّس الفلسفة، كما ونحن نطالع تجربة الدرس الذي فتحه العلامة الطباطبائي (١٩٨٣م) وهو درس فلسفي، وما لاقاه هذا الدرس من معاناة ومشاكل قصّتها معروفة، فنحن نعارض بشدّة أسلوب القمع هذا، والإقصاء، وندافع بقوّة عن حريّة هذا التيار الإسلامي الكبير في طرح نفسه في الساحة، مهما كان موقفنا المعرفي من قناعاته، لكن المقصود رعاية المقاصد العامة الشرعية والعرفانية، وملاحظة المصالح التي تمسّ كيان المجتمع كلّه، حتى لا يتحوّل العرفان ـ كما كان التصوّف في بعض الحقبات الزمنيّة السالفة ـ إلى ملجأ للفرار من المجتمع والتخلّي عن المسؤوليات، عندما تصاب الحركة الاجتماعية ـ السياسيّة بنكسات.

العرفان والحياة الدنيويّة:

وبمناسبة الحديث عن حالات النكوص، التي تنمّي عادةً التيارات الصوفية، يظهر ثنائي الدنيوي / الأخروي، في ثقافة العرفان والتصوّف.

وقبل أن نتحدّث بإيجاز عن هذا الموضوع، يعنينا أن نؤكّد تجنب استخدام مصطلح الصوفي مكان العرفاني في العرفان سيما العرفان الشيعي السائد اليوم، ذلك أن كلمة ((الصوفي)) صارت تحمل معنىً سلبياً في الثقافة، أما العرفاني، فالأمر فيها مختلف، وهذه نقطة جديرة بالاهتمام، لكي نفتح عبرها باب الحديث عن الثنائي المتقدم.

لقد سُجّل أكثر من إشكال على الدنيوي في الفكر الصوفي، وكان من أهمّها وآخرها ما كتبه الدكتور نصر حامد أبو زيد في ردّه على الغزالي (٥٠٥هـ)، سيما في كتابه ((مفهوم النص)) [١]، وقد كانت الفكرة الرئيسية كامنة في أن العقل الصوفي عقل أخروي فردي، يرى الهدف في تحقيق الخلاص الفردي، ومن ثم فالدنيا عنده لا تعبّر عن شيء، الأمر الذي يجعل من عمارتها ربما مفسدة ومعيقاً لبلوغ الآخرة.

ويترك هذا التفكير أثره في شلّ التقدم الاجتماعي والسياسي والتكنولوجي أيضاً، بوصفه هذه الاهتمامات تعلّقاً بالدنيا الفانية، لأن ما ينبغي للسالك أن يأخذه من الدنيا ليس إلا القدر اللازم لسدّ رمقه، وكلّ ما سوى ذلك فهو محاسب عليه، ومسؤول عنه حتى لو كان من حلال.

---

١ ــ أنظر مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٠م، الفصل الثالث حول النص والتحوّل الوظيفي.

وتشيع هذه الثقافة ـ إلى جانب العزلة ـ منطقَ الفقر والفاقة، وتكره تطوير الحياة نحو عيش مادّي رغيد.

وهذه الإشكالية التي تواجهها تيّارات التصوّف، هي في الجملة حقّ، بعيداً عن نقطة الخطأ، هل هي تقسيم الغزالي للعلوم الإسلامية والقرآنية أو غيرها.. لكن هذه الإشكالية تعاني من نقص في استشراف تجارب العرفان كلّها، وحتى في فهم المقصود أحياناً، دون أن نلج عالم الغزالي في هذه النقطة بالذات.

إنّ العرفان مطالب بتجاوز هذه العقبة، وعندنا تجربة عرفانية تؤكّد القدرة على هذا التخطّي، وهي بعض مظاهر العرفان الشيعي الأخير بالخصوص، وأحبّ هنا أن آخذ ثلاث عيّنات تؤكّد قدرة العرفان الشيعي بأشكاله الأخيرة على حلّ هذه المشكلة ميدانياً، بقطع النظر عن الأصول النظرية لهذه الحلول، وهل أنها موجودة في العرفان القديم سيما عند ابن عربي أو لا.

وهذه العيّنات هي: الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)، والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨٣م)، والشهيد الشيخ مرتضى مطهري (١٩٨٠م)، فقد كان هؤلاء ـ سيما الأوّلين منهما ـ من أقطاب العرفان الشيعي في القرن العشرين أو من أقطاب المدافعين عنه والمنظّرين كالمطهري، وكتبهم ـ سيما الإمام الخميني ـ تشهد على مدى غوصهم في هذا العالم، وفي نفس الوقت، لم يثن العرفان شخصاً مثل الإمام الخميني عن أن يعمل في عمق الحياة السياسية، فيؤسّس دولة ويكون زعيماً لها، إنها إحدى المرّات القلائل في تاريخ العالم، التي يكون فيها عارفٌ زعيمَ دولة، وهذا بنفسه شاهد قويّ على مدى قدرة العرفان من حيث نواته الداخلية على تجاوز إشكاليّة الدنيوي، بل والسعي لتشكيل دولة بكل ما تعنيه كلمة دولة من دلالات، لا بل قد نجد من يقول: بأن بعض المدارس العرفانية التي انتمى إليها الإمام الخميني والتي كانت تعتمد بناء النفس مقدّمةً للسير والسلوك هي التي كانت صاحبة الفضل في تشكيل شخصية جبّارة صلدة

كتلك التي تمتع بها الخميني، وهو أمرٌ يساعدنا أكثر على تحليل الموضوع ويقدّم شاهداً آخر.

أما العلامة الطباطبائي، فلا نجد حاجة للتأكيد على تجاوزه إشكاليّة الدنيوي بالنسبة لشخص طالع كتبه، سيما منها ((الميزان في تفسير القرآن))، فقد امتاز الطباطبائي بشخصية عقلانية، وحاول إقامة الفكر الإسلامي على ثنائي القرآن والعقل، وساهم مساهمة فاعلة في حركة التحرير الديني، ونقد العقل الديني السائد، مقدّماً معطيات بالغة الأهمية دون أن يسندها - في الخطاب الفكري والثقافي العام - إلى كشوفات القلب ومشاهداته، كما فعله أحياناً بعض العرفاء، وإنما قدّم كل التصوّرات عن الحياة في صورة عقلانية ليمثل امتداداً رئيسيّاً لمدرسة الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية[١].

أما الشهيد مرتضى مطهري، فهو واحد من القلائل الذين يمكن تصنيفهم على حساب تيّار الإصلاح الديني، وقد كان إنساناً قائماً في عمق الحياة وأمواجها المتلاطمة على الصعيدين الفكري والسياسي معاً، وليس القارئ بحاجة الى كثير جهد وعناء ليرجع إلى أعماله الكاملة فيتأكّد من ذلك.

هذه العيّنات - وغيرها كثير كالميرزا الشيخ محمد علي الشاه آبادي أستاذ الإمام الخميني في العرفان[٢] والميرزا جواد ملكي التبريزي، والحبوبي، وجمال الدين الأفغاني و...، تؤكّد أن في العرفان نواة تجاوز إشكاليّة الدنيوي، بل والمزاوجة بين الفقه والعرفان كما حصل مع الإمام الخميني، وهو ما يجعل من

---

١ ــ انظر حول العلاّمة الطباطبائي ودوره التنويري التحريري، مجلّة الكلمة، العدد ٣٦، ٢٠٠٢م، مقال: ((علم الكلام عند السيّد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص))، حيدر حبّ الله، ص٤٥ - ٧٤.

٢ ــ انظر كتاب "العارف الكامل"، دار الغدير، بيروت.

تطوير هذه النواة أمراً هاماً لفصل العرفان عن المفاهيم التي حملها التصوّف في تاريخه، مما تعبّر عنه كلمات العزلة والوحدة والفردية.

العرفاء، الفقهاء، المتكلّمون.. مشروع مصالحة:

وأمام واقع التنوّع الخلاب الذي يضفي جمالاً على الصورة الإسلامية، تبدو الخلافات الحادّة بين تيارات ثلاثة في تاريخ الفكر الإسلامي، تيار القلب الذي يمثله العرفاء والمتصوّفة، وتيار النص الذي يمثله الفقهاء والمحدّثون، وتيار العقل الذي يمثله الفلاسفة والمتكلّمون و...

لقد كانت هذه الخلافات أكبر مما نتصوّر، قاسية حادّة مفرطة، مورس فيها القمع، فقمع تيار النص تيار العقل حين قُتل الاعتزال في التاريخ الإسلامي، وقمع تيار العقل تيار النص في محنة خلق القرآن، وعلّق القلب والعرفان على أعواد المشانق حينما صلب الحلاّج.

واليوم، حيث هذا الصراع بأشكاله المعاصرة ما يزال قائماً من الناحية الميدانيّة، ثمّة حاجة للتفكير لكي لا تتكرّر تجارب الماضي، لكي لا يبلغ تيار العقل والعقلانية مقاليد السلطة فيقمع الفقهاء والمحدّثين ناعتاً إياهم بتيّار التخلّف والرجعيّة، وأن لا يصل الفقيه إلى مصادر القرار ومراكزه فيصدر حكمه بالتكفير على الفيلسوف والعارف، فيقضي بفعلته هذه على روح العقل والتفكير، ويسحب الحاضر على الماضي بدل ان ينتج منه المستقبل، وأن لا يتسنّم العارف مقام القوّة والسطوة فيسخر من فرقائه، وينعتهم بأهل الظاهر والقشور، ويكيل لهم الألقاب والأوصاف، ليكونوا عنده كفرعون موسى على حدّ تعبير ابن عربي.

يجب التفكير في حلّ لهذا التناقض، ويجب السعي لعدم تكرار الماضي واستعادته كما يبدو أنه يحصل فعلاً، ويجب أن يدرك الجميع أن ليس من علم هو الأشرف إلا نسبياً، وأن ليس من معرفة ضحلة لا تنفع إلا نسبياً.

إن المصالحة، لا تتحقق سوى بتعديل المناهج وفق رؤى جديدة، على الأقل

ما يتّصل منها بخطوط التماسّ، وإلا أيضاً بتعديل السلوك تعديلاً جذرياً، وذلك ليس بالأمر اليسير.

ثمة حاجة إلى كيان مستوعب يجمع القلب والعقل والنص، وهو أمرٌ على صعوبته، هناك تباشير فيه، منذ ابن رشد (٥٩٥ هـ) تقريباً في محاولته الجمع بين العقل والنص، وإذا لم يكن بالإمكان تحقيق المصالحة الشاملة، فليس من بدّ لصالح الجميع في رفع شعار المهادنة، فهو أمرٌ واقع، لا مفرّ منه إلا إلى تجاذبات القمع ومحن التفكير القديمة الجديدة.

وما يعنينا هنا في هذه المناسبة التركيز على عدم التعامل مع تيار العرفان، تعاملاً قائماً على السخرية أو القمع أو التجاهل، وإنما ـ لا أقل ـ الإقرار به مهما كان الموقف النظري من المنهج.

وفي الختام، يطالع القارئ في هذا الكتاب دراسة عقلانية مقارنة تستهدف الكشف عن أوجه العرفان المسيحي والإسلامي، الشرقي والغربي، وهي دراسة تنضم إلى الكثير غيرها في إثراء معرفتنا بالذات والتراث معاً.

وأخيراً

لا يسعني سوى أن أقدّم جهدي الذي قمت به في ترجمة هذا الكتاب إلى أختيّ الحبيبتين، ((ليلى)) التي كانت لي على الدوام بمثابة الأم الحنون التي عطفت علي، وساعدتني في مواقفي وأشدّها، و((فاطمة)) ذات القلب الرؤوم الذي ما فتئ يذكرني بحنانه ورأفته، فإليكما أيتها الأختان المخلصتان أقدّم هذا العمل المتواضع، عسى أن يلقى رضاكما، ويكون رمزاً للوفاء بجميلكما.

ومن الله أرجو الرحمة والمغفرة والصلاح والرشاد، وأن يعينني على نفسي، إنه نعم المولى ونعم النصير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله
يوم الخميس / ١ / صفر / ١٤٢٤هـ
٣ / نيسان / ٢٠٠٣م

مقدمة المؤلف

إذا ما حظي حوار الحضارات بكلّ هذه الأهميّة، ليغدو ضرورة لصيقة للمجتمع البشري، وهو كذلك، فإنّ حوار الأديان ـ وقراءتها المقارنة ـ يشغل حيّزاً كبيراً منه، وهذه الضرورة تنبثق من الحاجة الشديدة لقيام تفاهم بين الأمم في المجتمع المعاصر، في عصر أخذ تسمية: عصر المعلومات وانفجار المعرفة، لتغدو الجماعة البشرية فيه قرية واحدة بل منزل واحد، يتواصل أفراده بأساليب متنوّعة وبالغة التعقيد، تاركين أثراً لا مجال لتفاديه على مختلف الصعد الثقافية والاجتماعية والسياسية، وبقيّة المجالات المادية والمعنوية.

وبلا شك، ثمّة إلزام يحدونا للتعرّف على الثقافات الأخرى، لتتحدّد التمايزات وقواسم الاشتراك، ولتتضح ـ نتيجة ذلك ـ نقاط ضعفنا وقوة الآخر، ولنخطو ـ برحابة صدر وبصيرة نافذة ـ الخطوة اللازمة نحو النمو والتكامل.

وللمشاركة في حوار الأديان مصادرات مسبقة وآثار ونتائج عديدة، من جملتها:

أ ـ وجود مشتركات عقدية، كما نقاط اختلاف، ذلك أنه لو لم تكن هناك مشتركات أو نقاط اختلاف فلن يكون حينئذٍ للحوار معنى.

ب ـ إمكانية تقييم الموضوعات والقضايا وفقاً لمناهج تستطلع الدين عن بُعد، وبعبارةٍ أخرى ثمة إمكانية لمحاكمة عقلية لا أقل لبعض الموضوعات محل الاختلاف، بحيث لا تكون الموضوعات المختلف بشأنها مستندة بأجمعها الى النصوص الدينية، إذ لن يكون بالإمكان حينئذٍ تحديد صحّتها من سقمها عبر أيّ طريق آخر.

ج ـ أن لا ينطلق كلّ من الطرفين من اعتبار نفسه حقّاً محضاً خالصاً فيما الآخر باطلاً كذلك، إذ لن يجر ذلك الا إلى مجرّد الجدال والمساجلة التي تهدف إلى إثبات ما يعتقد كلّ طرف ونفي ما لا يعتقده، إذ ليس ذلك سوى سجال وحرب لا حوار وتفاهم.

أما على خطّ النتائج المنبثقة عن المساهمة في حوار الأديان وقراءتها قراءة مقارنة، فيمكن الإشارة إلى:

١ ـ إن ذلك يفضي الى مزيدٍ من اطلاع الانسان على دينه هو، ذلك أن الأشياء تُعرف بأضدادها، فعلى سبيل المثال، لا تتبدّى خصائص نوعٍ ما من الخط ما لم يبد إلى جانبه نوعٌ آخر، وكلّما تضاعفت الخطوط كلّما انجلت الروائع والقبائح الكامنة في الخط نفسه أكثر فأكثر.

وهكذا الحال على صعيد مكانة المضمون القرآني، إذ يزداد جلاءً بمقارنته بالنُظُم الإلهية الأخرى، وفي مناخ كهذا فقط، يمكن للإنسان استشراف المزيد من مكانة ديانته وسط خليط الديانات المتعدّدة.

٢ ـ يمثّل هذا الحوار الأرضية المناسبة لوعي الإنسان نقاط ضعف استنتاجاته الدينية، الأمر الذي يمكّنه من القيام بعمليات إصلاح وتهذيب، لتتشذّب فهومه الدينية من أنواع الخلل وأشكال النقص.

٣ ـ يساهم ذلك في استمداد العون من عناصر القوّة عند الآخرين لإعادة إنتاج فهم صحيح، وتنمية متقنة للأفكار الخاصّة.

في هذه الدراسة، نركّز جهودنا على خلق أرضيّة حوار بين تيّارين ثقافيين ـ دينيين، ينتميان الى حضارتين، ودينين، وثقافتين شديدتي التمايز، وطرفا هذا الحوار هما: إبن عربي من جهة، بوصفه ممثّلاً للعرفان والتصوّف الإسلامي، ورودلف أتو، بوصفه ممثلاً للاهوت المسيحيّ الجديد في القرن العشرين، وموضوع الحوار هو: ((الأسس النظريّة للتجربة الدينية)).

نقاط مدخليّة:

١ ـ إنطلاقاً من الجهل القائم بشخصيّة رودلف أتو في إيران، والفراغ الواضح على صعيد ترجمة له تُجلي آثاره ونتاجاته وشخصيته.. فقد قمنا ـ في بداية الكتاب ـ بعرضٍ مستجمع ودقيق لشخصيّته العلميّة مراعين جانب الاختصار.

أما ابن عربي، فقد أعرضنا عن سرد ترجمة له، اكتفاءً بما دوّنه الدكتور محسن جهانغيري من كتاب جامع وتحقيقي حمل عنوان ((محيى الدين بن عربي))، وكذلك بمدخل ((ابن عربي)) من دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، بقلم الدكتور شرف الدين الخراساني.

٢ ـ إنّ أهم كتاب لرودلف أتو، والذي حاز على أساسه شهرة عالمية، مشكّلاً نقطة تحوّل بالغة الأهمية في علوم اللاهوت، ليستقر متحوّلاً إلى نص كلاسيكي، هو كتاب ((مفهوم الأمر القدسي))[1]، وانطلاقاً من ذلك، سيكون اعتمادنا في هذه الدراسة على هذا الكتاب بشكل أساسي محيلين القارئ إلى مواضع منه.

٣ ـ لقد تمّت الاستفادة من آخر ما كتب حول رودلف أتو وآرائه بغية فهم كلماته وتفسيرها وتنظيمها، والعثور على هذه المصادر كان بمساعدة العالِم القدير الدكتور محمّد لغنهاوزن، ويبقى الكاتب مديوناً له في ذلك بعد أن أمّن له المصادر بأجمعها في إحدى أسفاره إلى الولايات المتّحدة الأميركيّة.

٤ ـ إن الهدف الرئيسي للكاتب من وراء هذه الدراسة، إنما هو إعادة قراءة المصادر الثقافية الإسلامية، ناظرين بعين الاعتبار إلى آخر الدراسات المعاصرة في نطاق موضوع البحث، وإنني لأعتقد بأنّ إطلالةً من هذا النوع على

---

1 - The Idea of the holy.

هـذه المصـادر يمكنـها أن ترشّـد ثقافتنـا، وتنمّـي وعينـا، ومـن ثم تجيـب علـى الاستفهامات الجديـدة إجابـة تنسجم مـع الـروح الدينيـة والخصوصيّة الثقافيـة اللتان ننتمي إليهما.

وعبر ذلك، يمكن الحيلولة دون وقوع قطيعة مع التـراث الثقـافي، وفي نفس الوقت، تحقيق قدر مناسب مـن مواكبـة العصـر، ولهذا السبب عينـه عقدنا هـذه المقارنـة بـين ابـن عـربي، ومفكّـر ينتمـي الى القـرن العشـرين والعصـر الحـديث مرجّحينه علـى أشخاص من نوع ((مايستر ايكهارت)).

٥ ـ نظراً لانبناء المقارنة التحليلية التي أدرجناهـا بين أتـو وابـن عـربي في الفصل الثالـث، علـى حصيلة آرائهمـا الـتي تمّت دراستها مسبقاً بصورة مفصّلة وموثّقة في الفصلين الأول والثاني، فقد تجنّبنا تكرار المصادر التي توثّق النسبة إليهما في الفصل الثالث معتمدين على ما سلف، اللهمّ إلا في بعض الحالات التي كان يلزم علينا الإشارة فيها الى المصدر، حيث لم نكن قد أتينا علـى ذكـره في الفصلين السابقين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

علي شيرواني

القسم الأوّل

الأسس النظريّة

للتجربة الدينيّة عند رودلف أتو

الفصل الأول

رودلف أتو، حياته وآثاره

نبذة عن حياة رودلف اتو وآثاره (١٨٦٩ ــ ١٩٠٩م)[1]:

ولد رودلف أتو في منطقة پاين (Peine) من توابع هانوفر (Hanover) عام ١٨٦٩ للميلاد، وقد كان الابن الثاني عشر لعائلة بلغت ثلاثة عشر ولداً، وكان والده رجلاً متديّناً عميقاً في تديّنه، كما كان صاحب مصانع عديدة في تلك المدينة، وقد تركت والدته التي كانت تصغر أباه بثمانية عشرة سنة.. أثراً هامّاً عليه.

عام ١٨٨٠م هاجر أتو مع عائلته الى هيلدشهايم (Hildesheim)، وقد انتسب فيها الى مدرسة (Andreanum)، ليفقد بعد مدّة قصيرة والده بالموت.

ترعرع أتو في محيط عائليّ بالغ التديّن، ويصف أتو نفسه تديّن محيطه تديّناً لوثرياً (Lutheran Piety) وصفاً شديداً، وقد ترك هذا المحيط الأسري أثره على شخصيته زمان الطفولة بشكل ملحوظ، ويحدّث أتو عن نفسه فيقول:

١ ــ يقسّم المؤلّف دراسته عن حياة أتو وآثاره إلى قسمين، الأوّل: من عام ١٨٦٩ حيث ولادته، وحتى ١٩٠٩ حين ألّف كتابه: ((فلسفة الدين عند كانط وفريس))، والثاني: من ١٩١٠ وحتى وفاته عام ١٩٣٧م فلاحظ. (المترجم).

((لم أكن أتمكّن ـ عندما كنت طفلاً صغيراً ـ من مطالعة التاريخ بسهولة.. إلا إذا علمت مسبقاً بأن أولئك الأفراد الذين أقرأ تاريخ حياتهم كانوا متديّنين أتقياء، لا ينتمون إلى اليهوديّة، وليسوا مسيحيين كاثوليك أو مشركين))[١].

خاض أتو نقاشات وحوارات ـ مندفعاً بإثارة قويّة ـ في قضايا الدين والتديّن، مثلاً أن يكون لله ولد، خلقة العالم ونظريات داروين، وكان ينتظر ـ وبفارغ الصبر ـ ذلك اليوم الذي يغدو فيه قادراً على تقديم إجابات مناسبة لتلك التساؤلات التي عصفت به.

عام ١٨٨٨م ـ وبعد انتهائه من دراسة المرحلة الثانوية ـ انتابه شيء من التردّد في الانتقال برفقة أصدقائه الى جامعة غوتنغن أو البقاء وحيداً في أرلانغن، والشيء الوحيد الذي كان يحول بينه وبين الذهاب إلى غوتنغن غلبة اللاهوت الليبرالي هناك، فقد كان يخشى تزلزلَ عقائده حول اليمين الديني المحافظ تحت تأثيرٍ من المناخ الليبرالي المخيّم على تلك الجامعة، وانطلاقاً من ذلك عمد ـ آملاً الدفاع عن تلك العقائد ـ إلى تسجيل اسمه في جامعة فريدريك آلكساندر في أرلانغن، بيد أنه ـ وبعد مدّة قصيرة، وفي عيد الفصح (Easter) عام ١٨٨٩م ولدى شروعه في مطالعاته الأوّلية حول الإلهيات ـ صمّم الانتساب إلى جامعة غوتنغن، رغم أنه كان عازماً على تجنّب ذلك التيار الحاكم على تلك الجامعة والداعي إلى تحديث اللاهوت، لكن رغم ذلك، شكّل سفره الى غوتنغن بداية مرحلة جديدة في اللاهوت بل في مجمل حياة أتو نفسه[٢].

بعد فصلٍ دراسي واحد، عاد أتو إلى أرلانغن (١٨٨٩ ـ ١٨٩٠م) حاملاً معه

---

1 - Rienhavd Schinzer, Rudolf Otto, P.2. Quoted in: Philip C.Almond, Rudolf Otto, The university of North Corolina press, 1984, p.10.

2 - Ibid, PP.11.

تغيّراً ملحوظاً في أفكاره ومشاعره، فقد وقع ـ وبقوّة ـ تحت تأثير آراء وأفكار متكلّم اللاهوت المنظّم [1] فرانز رينهلدفن فرانك، مؤسّس مدرسة أرلانغن في اللاهوت، فقد سعى فرانك لنظم نوعٍ من اللاهوت المعتدل الذي يراعي البعد الذاتي (subjective) للإيمان كما البعد الخارجي العيني (objective)، فمن وجهة نظره، تعدّ التجربة المسيحيّة الجديدة (regeneration) أساس العقائد

---

١ - systematic theology ترجم إلى اللاهوت المنهج والمنظّم والمدوّن والجامع، وتشتمل هذه الشعبة من الإلهيات كل مباحثها، ويتمّ التركيز فيها على مهمّات هذا العلم ووظائفه، أما صفة systematic هنا فلا تعني أن كل الموجودات في هذا القسم من اللاهوت، من الله وحتى أصغر ذرّات نظامٍ ما (system) له مقامه الخاص به، بل إن عنوان system دالّ على أن موضوع هذا اللاهوت مدوّن وجامع: أولاً: تنظيم كافة الأجزاء المقوّمة لعلم إلهي في منظومة جامعة ومدوّنة، وثانياً: تحديد النسبة التي ترسم علاقة هذا العلم ببقية العلوم والمعارف البشرية، سيما تلك القريبة من اللاهوت أو على تماسّ به، ثالثاً: تحكيم هذه العلاقة، ومن هنا يمكن تقسيم هذا اللاهوت إلى أقسام ثلاثة:

أ ـ اللاهوت الفلسفي، وهو المتكفّل تشييد العلاقة المجسّرة بين الفكر الدنيوي غير الديني (seculer) واللاهوت، وهو لاهوت يعتمد المنهج التوصيفي، هادفاً الى توضيح المفاهيم اللاهوتية الرئيسية، محقّقاً في ظروف يسعى من خلالها لإثبات علم باسم اللاهوت.

ب ـ اللاهوت الجزمي الدوغمائي (dogmatic theology)، وهو اللاهوت الذي يُعنى بدراسة الأصول والاعتقادات الدوغمائية الدينية، من نوع: التثليث، والخلقة، والهبوط، والمعاد، وهي ما يمثّل زمرة القضايا الرئيسة في هذا القسم.

ج ـ اللاهوت الإعمالي أو الإطلاقي (applied theology)، وهو الذي يُعنى بشرح وتوصيف وإطلاق الإيمان في مختلف أبعاد الحياة الخارجية، طامحاً لقراءة الجوانب الثقافية والاجتماعية والأخلاقية كافّة للحياة الإيمانية: (انظر مقالة الدكتور شهرام بازوكي ((مقدمه اي در باب الهيات)) أو ((مدخل إلى اللاهوت))، مجلّة ارغنون، العدد ٥ و٦، ١٩٩٥م).

المسيحيّة، علاوةً على أن هذه التجربة تدلّ على الله علةِ حدوثِها وبقائها زائداً على دلالتها على ذاتها، ومن هنا تنبثق تأكيدات أتو على كافّة المجالات العينيّة والذاتيّة للدين.

والأهمّ من كل ذلك، تعرّف أتو على أفكار فريدريك شلايرماخر[1] عن طريق فرانك، وهي معرفة سرعان ما تحوّلت تدريجياً الى علاقة وإعجاب بأفكار شلايرماخر وآرائه، تلك الأفكار رافقت أتو حتى نهاية حياته.

الشيء الأكيد هو أن مرحلة إقامته الثانية في أرلانغن شكّلت نقطة تحوّل بارزة في أفكاره وعقائده اللاهوتية، ففي هذه المرحلة انفصل أتو عن منحاه المحافظ الذي كان عليه سابقاً، مختلفاً في وجهات نظره مع أكثر أساتذته هناك.

ويتحدّث أتو عن نهاية هذه المرحلة من إقامته في أرلانغن فيقول: ((لقد كانت الأرض ترتجّ ولا تستقرّ تحت قدماي، كنت متذبذباً متزلزلاً لقد كانت هذه هي نتائج دراستي في أرلانغن، فلم أذهب إلى هناك للبحث عن الحقيقة، وإنّما لتثبيت عقائدي وترسيخها بالدرجة الأولى، لكنني هناك ـ مصمّماً على الترك ـ

---

١ – فريدريك دانييل إرنست شلايرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤م)، لاهوتي مسيحي رومانسي ألماني، تربّى في وسط التقليد الكالفيني، وأثّرت التقوى على فكره، وقد تأثّر في بدايته بالأخوة المورافيين، ثم درس في جامعة هال الفلسفة والتاريخ والفيلولوجيا واللاهوت، وتعمّق بشكل خاص بأرسطو وكانط، تصادق مع شليغل، ونفّذ معه مشاريع نجم عنها ترجمة أفلاطون التي أكملها فيما بعد وحده، وبعد إقفال جامعة هال عاد إلى برلين ليستقرّ بها حتّى وفاته.

من مؤلّفاته: الأخلاق الفلسفيّة، الجدل، دروس في علم الجمال و...، وقد كان همّه الأوّل التوفيق بين الدين والثقافة، والإيمان عنده إحساس لا فكر، إتهم بالقول بوحدة الوجود، شكّل أساساً لتوجّه ديني إصلاحي، وتأثّرت بأفكاره المدرسة الليبرالية، والمدرسة المذهبيّة، ومدرسة التوفيق. انظر حول شلايرماخر: ((موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب))، إعداد: روني إيلي ألفا، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، دار الكتب العلميّة، ج٢، ص٢١ (المترجم).

قلت: إن عليّ أن لا أكون باحثاً عن شيء عدا الحقيقة، حتى لو تهدّدني خطر خروجي عن المسيحيّة))[١].

وقد اشتغل أتو بالدراسة في بافاريا (Bavaria) من أواخر عام ١٨٨٩م وحتى أوائل سنة ١٨٩١م، ليعود إلى غوتنغن صيف ١٨٩١م، فيبقى فيها ثماني سنوات، أي إلى عام ١٨٩٩م.

وقد بنى أتو علاقته في هذه المرحلة مع ثيودور هرينغ (Theodor Haring) أحد أعضاء مدرسة ريتشل (Ritschlian School)، الذي كان (ريتشل) أحد مؤسّسي المذهب اللاهوتي الليبرالي.

لقد ركّز آلبرخت ريتشل (Albrecht Ritschl) المتكلم الألماني المعروف في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على الأبعاد الإنسانية والأخلاقية للمسيحيّة، صارفاً النظر عن الجوانب الميتافيزيقية فيها، وفي تحليل نهائي، يمكن القول: بأن لاهوته الليبرالي جاء ثمرة لعقائد كانط[٢] وعصر الأنوار، فقد سدّد كانط ضربة قاصمة للميتافيزيقا واللاهوت القديم، فقد كان الاعتقاد بالله إلى ذلك الحين أمراً ممكناً، لكن لا على الصعيد العقلي، كما أن اللاهوت المسيحي

---

1 - Ibide., P. 12.

٢ - عمانوئيل كانط (Emmanuel Kant) ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م، ألماني، وُلد بكونسبرج في بروسيا الشرقية، أحد أكبر فلاسفة العالم، درّس الفلسفة ٤٢ سنة، امتاز بحياة منظّمة جداً في كلّ شيء، ولم يتزوّج، شطر الفلسفة قسمين ما قبله وما بعده، وسيطرت فلسفته على القرن التاسع عشر برمّته، وتأثّرت فلسفته بالنزعة العقليّة، والنزعة التجريبية معاً، وكان لهيوم أثر كبير فيه، وصف فلسفته بأنها نقديّة، وقسم حياته إلى ما قبل النقدية (ما قبل ١٧٧٠ م) وما بعدها، وهناك كتب ((نقد العقل الخالص أو النظري)) و((المبادئ الأساسيّة لميتافيزيقا الأخلاق)) و...، قسّم الأحكام جميعها إلى تحليلية وتركيبية، جرّ الدين إلى مجال الأخلاق ونسف جهود العقل النظري عامّة. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٩م، ص ١١١٥ ـ ١١٢١ (المترجم).

التقليدي كان لا بد من تنحيته، وبناءً عليه يمكن الحفاظ على الدين حيث يحظى بعلاقة حميمة مع الأخلاق.

ويصنّف ريتشل ـ الذي قضى عمره من ١٨٦٤م إلى وفاته أستاذاً للاهوت في جامعة غوتنغن ـ أحد أنصار كانط على صعيد رفض الميتافيزيقا والاستعاضة عنها بالأخلاق أساساً للدين، خاطياً خطواته في هذا الطريق على خطى شلايرماخر، ليرفض من ثم اللاهوت العقلي (Natural theology) واللاهوت الوحييّ (revealed theology) القائل بتجلّي الرب في عيسى المسيح بوصفه كلمة الله.

علاوة على ما تقدّم، يوافق ريتشل شلايرماخر الرأيَ بأن المسيحية تستنتج من التجارب المسيحية نفسها، بيد أنه يختلف مع شلايرماخر الذي كان يعتقد بأن جوهر المسيحية يكمن في الاحساس بالتعلّق بالمطلق المتعالي، بالقول بأن جوهر المسيحيّة مستبطن في الأبعاد الأخلاقية، فرسالة عيسى بدأت بالتأسيس لملكوت الله بين الناس، وصولاً إلى «حمل الأوامر الأخلاقية الإلهية الموجّهة إليهم»[١].

نعم، سوف نلاحظ لاحقاً أن أتو كان أقرب ـ في خصوص هذه القضية ـ إلى شلايرماخر منه إلى ريتشل، فقد انتقد لاحقاً وبشدّة قراءة الدين والأخلاق شيئاً واحداً، ليصنّف جوهر الدين ـ مقابل ذلك ـ نوعاً من التجربة الدينيّة.

على صعيد آخر، تأثر أتو تأثراً شديداً بهرينغ ونتاجاته الأكاديمية، وكان يسعى لكي يصبح مثيلاً له: دقيقاً في الحكم، يحمل شعوراً حميماً ومتفاعلاً مع الرؤى الأخرى، يحترم المعتقدات حتى تلك المخالفة.. وقد تواصلت هذه العلاقة إلى حدّ تقديم أتو كتابه «مفهوم الأمر القدسي» لهرينغ نفسه.

---

[١] ـ كالين براون، فلسفه وإيمان مسيحي (الفلسفة والإيمان المسيحي)، ترجمة طاطه‌وس ميكائيليان، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

من عام ١٨٩١ وحتى ١٨٩٨م، ابتعد أتو عن مدرسة ريتشل كما فعل الأمر نفسه مع تلك الاتجاهات الضيّقة الأفق، ليبني علاقة جديدة هذه المرّة مع الفن، والتاريخ، والموسيقى، والهندسة المعماريّة.. وهي الاهتمامات التي تركت بصماتها الشديدة على قراءاته التي ركّزت على ظاهرة الأديان.

وفي عام ١٨٩٥م، سافر أتو إلى مصر وفلسطين واليونان هادفاً تعلّم اللغة الآرامية[١] والعربية، وفي القاهرة تعرّف على الطائفة القبطيّة (Coptic Drthodoxy) إحدى الفرق المسيحيّة[٢]، متأثراً أيّما تأثّر بالمراسم الجميلة والجذّابة التي كانت تقيمها تلك الطائفة، إذ يكتب في إحدى رسائله قائلاً: ((وكأن قطعة من حياة الكنيسة القديمة ماثلة أمام عيناي))[٣].

بيد أنّ لقاءاته مع عددٍ من الدراويش شكّلت بداية اتصاله بالإسلام، رغم أنّ هذا اللقاء لم يكن إيجابياً، ذلك أنّه وضعهم في خانة أولئك الهادفين لجمع المال والثروة، وقد كان أتو يبحث ـ في توصيفه هذا للدراويش ـ عن تلك العلاقة التي تربط مراسمهم بمنظومة المشاعر الدينية.

والذي يبدو، أنّ هذه التجربة الأوّلية لأتو تركت تأثيراً عميقاً على تصوّراته

---

١ ـ اللغة القديمة لسكّان بلاد الشام وما بين النهرين، وهي اللغة التي تكلّم بها عيسى عليه السلام.

٢ ـ الكنيسة القبطيّة امتداد للكنيسة الإسكندرية الشهيرة في مصر، ولها تواجد في ليبيا والحبشة أيضاً، وتشتق كلمة قبطي من كلمة يونانية تطلق على الشعب المصري، ويرجع تأسيس هذه الكنيسة إلى القدّيس مرقس الإنجيلي، ويدين لها العالم المسيحي بقيام الحياة الرهبانيّة، وهي تقول بأن للمسيح طبيعة واحدة ـ ليس غير ـ هي الطبيعة الإلهيّة، ويرأسها بطريرك الاسكندرية ومقرّه القاهرة. انظر موسوعة الأديان في العالم، قسم الكنائس الشرقيّة ٢، ص٨٣، وأيضاً موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٣، ص٩١ (المترجم).

3 – Almond, Rudolf Otto. P.12

اللاحقة التي خرج بها عن هذا الدين، الذي رأى فيه ديناً تحكم فيه العناصر غير العقلانية تلك العقلانية منها، وكما سنرى، يذهب أتو إلى القول بأن العناصر غير العقلانية هي التي تكوّن الدين، بيد أن حركة النمو والتكامل التي يمرّ بها هذا الدين ترتهن بالدرجة الأولى لتلك العناصر العقلانية التي ترافقه، وانطلاقاً من ذلك، اعتقد أتو أن المسيحية إنما حظيت بوسام الدين الأكمل والأرقى نتيجة هذا التمازج الذي حكم العلاقة بين العناصر العقلانيّة وغير العقلانيّة فيها.

وعلى أيّة حال، يشير أتو إلى مشاعره السلبية إزاء الإسلام في ((مفهوم الأمر القدسي)) [(١)]، حيث يكتب قائلاً: ((يجسّد الإسلام أيضاً ذاك الأمل في النجاة وتجربتها، والنجاة في هذا الدين لا تضيق إلى حدّ الأمل في ملذّات الجنّة، بل أكثر العناصر حياةً فيه هو ((الإسلام)) نفسه، أي التسليم أمام الله، لا بمعنى وقف الذات لإرادته فحسب، بل في نفس الوقت بلوغ حالة الفناء والاصطباغ بصبغة الله في الروح في هذا العالم، تلك هي غاية الشوق ونهاية المسعى، أي حالة روحيّة هي الآن فلاح [لا أنها توجب الفلاح في الآخرة] تضع الإنسان في وجد يغفله عن ذاته، لكي ينمو ويتسامى واصلاً إلى تلك اللّذة العرفانية)) [(٢)].

ويدلّل هذا السفر على أن أتو كان يولي أهمية للأبعاد العمليّة للدين والمتمظهرة في تلك المراسم والأحوال، وتكشف رسائله المتعدّدة عن وجود حالة من الحساسية المفرطة عنده إزاء محيطه، حيث كان ساعياً دائماً لإبداء التعاطف مع كلّ أولئك الذين يواجههم ويلتقي بهم، ورغم التأثير الجليّ الذي كانت تتركه في

---

1 – See: e. g., Rudolf Otto. The Idea of the Holy, Translated by John W. Havvey, London, Oxford University,1958, pp.75,89,٩0, 91.

2 – Ibid., p.166. See also pp. 190, 191

نفسه وقائع أسبوع عيد الفصح في أورشليم، إلا أنّ الأهم من ذلك كانت تجربته التي عاشها حينما وقع نظره على تمثال أبو الهول في مصر، حيث يكتب حول هذا الموضوع فيقول: ((برؤيته وضعت يدي على عمق الوجود ورمزه، ومع غروب شمس تلك الصحراء الرمليّة بدا وجه أبو الهول الكبير وعيناه اللتان كانتا ترقبان اللانهاية وتنظران إليها))[(١)].

وفي حادثة أخرى، ينغمس أتو في تجربة دينية تحكي أكثر ما تحكي عن الإحساس بلطافة الطبيعة: ((تركت أصدقائي يسبقوني فيما كان البقيّة خلفي، كان ذلك قرب غروب الشمس، وودّعنا الرهبان المضيافين في دير القدّيس يوحنا، كان صدى أجراس الكنيسة تحيةً وسلاماً يهدأ شيئاً فشيئاً..))[(٢)].

ويواصل أتو الحديث عن تلك الحالة الخاصّة في ذاك الجو الهادئ وتلك الطبيعة الرائعة الخلاّبة، وهي الحالات التي تنبئ عن النظرة الرومانسيّة التي كان يحملها عن الطبيعة، كما تخبر عن مقصود شلايرماخر من شهود اللامتناهي في الأمور المحدودة وتجلّي اللازماني داخل الزمان.

وعقب عودته من سفره هذا، أتمّ أتو أوّل نتاجاته الهامّة، الذي حمل عنوان: ((الروح وكلمة الله في لوثر))، والذي حاز على أساسه درجة الليسانس، وقد انتشر هذا الكتاب في نفس العام (١٨٩٨م) باسم: ((روح القدس عند لوثر))[(٣)].

ليس ثمّة ما يثير التعجّب من أن يكبر أتو في المناخ الديني اللوثري، وينشغل بالدراسة في هذا المجال، حيث كانت تحوز أفكار لوثر على نفوذ بالغ في

---

1 – Rudolf Otto, The Philosophy of Religion, P. 137 n1 see also Otto, the Idea of the Holy, P. 66.

2 – Almond, Rudolf Otto, p. 14.

3 – Luther's Conception Of the Holy Spirit .

ثنايا شخصيته وأعماق كيانه، بيد أنّ هذا التأثير لم يكن أحادي الطرف، ذلك أن أتو كان يعود الى نتاجات لوثر دائماً لتأكيد نظريّاته وأفكاره، الأمر الذي وفّر له وسهّل الخروج بتفسير جديد للوثر نفسه، فمفهوم الروح الذي عالجه في هذا الكتاب لم يترك أثره على كتابه الآخر: ((مفهوم الأمر القدسي)) فحسب، بل أرخى بظلاله بالدرجة الأولى على تصوّرات أتو عن العرفان والمعاد المسيحي أيضاً.

وبحلول عام ١٨٩٩م، أصبح أتو مربّي جامعة غوتنغن، ليواصل بحوثه المتصلة بالدين على مختلف الصعد حتى عام ١٩٠٤، وقد حقّق وصحّح من جديد كتاب ((حول الدين)) لشلايرماخر، والذي أخذ طريقه للطباعة والنشر عام ١٨٩٩، وقد جدّدت طباعة هذا الكتاب مرفقاً بمقدّمة لأتو حملت عنوان: ((جوهر الدين عند شلايرماخر، قراءة جديدة))، كما كان قد نشر كتاباً آخر عام ١٩٠١ تحت عنوان ((حياة السيد المسيح وأعماله))[١]، وهو الكتاب الذي ألّفه أتو تحت ظلال المقولة الكانطية: ((الدين فقط في نطاق العقل))، وهو كتاب يعالج جهود البحث والتنقيب التي مرّت في القرن التاسع عشر، وهدفت التوصّل إلى معطيات معتبرة حول حياة السيّد المسيح.

ومن بين مجمل آثاره، كان هذا الكتاب متأثراً أكثر من غيره بلاهوت ريتشل، وبسبب هذا الكتاب نفسه - وبشكل عام بسبب المنحى الليبرالي الذي اتخذه أتو - حرمت الكنيسة اللوثرية أتو من الوصول إلى درجة الأستاذيّة، وذلك حتّى حلول عام ١٩١٥ حيث تسنّم رتبة الأستاذيّة في برسلو.

وقد وقع في خاطر أتو في النصف الثاني من الفترة التي قضاها مربّياً للجامعة، الإعراض عن اللاهوت وتنحيته جانباً، ليعمل راعياً في كنيسة ألمانية في

---

1 – The Life and Ministry of Jesus.

باريس، أو ليحمل رحاله مبشّراً إلى الصين، لقد كان في حالةٍ من الانهيار العصبي، بيد أنه بقي فيما هو عليه نتيجة - إلى حدّ ما - تشجيعات إرنست تريلتش[1] (١٨٦٥ - ١٩٢٣م)، ففي رسالة لأتو بعثها لتريلتش كتب له أنه يريد رؤيته، والتشاور معه حول مستقبله، فأجابه تريلتش: ((قبل كلّ شيء، لا بد لك أن تتحكّم بنفسك (وتقلع عن هذا التقلّب والتذبذب الذهني).. عليك فعلاً أن تولي اهتمامك لراحتك النفسية)) (١٧ - ١١ - ١٩٠٤).

ولم يكتب أتو حول عيسى عليه السلام غير ما تقدّم إلا في كتابٍ واحدٍ، ألا وهو: ((ملكوت الله وابن الإنسان))[2]، الذي انتشر بالألمانية عام ١٩٣٤م، وترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٣٨م، وقد أعاد أتو في هذا الكتاب قراءته السابقة للمسيح مبدياً تحوّلاً ملحوظاً، وبعد ذلك الكتاب الأوّل الذي خصّصه لدراسة المسيح عليه السلام، نشر عام ١٩٠٤ كتاباً آخر تحت عنوان: ((الدين والمذهب الطبيعي))[3]، وهو الكتاب الذي هدف فيه إحداث قطيعة بين الدين والعلوم الطبيعية منبئاً عن نظريات كانط حول المثالية المتعالية، في الوقت الذي كانت النظرية الفلسفيّة لأتو ما تزال خاماً حتى تلك اللحظة.

وفي العام نفسه، أصبح أتو أستاذاً مساعداً في جامعة غوتنغن، محتفظاً بهذه السمة حتى عام ١٩١٤م.

---

١ ـ إرنست تريلتش: ألماني، أحد الذين طوّروا ((النـزعة التاريخيّة))، وكان له كتاب أساسي، اسمه: ((التعليم الاجتماعي لكنائس المسيحية))، أما دراساته حول فلسفة التاريخ فقد جمعها عام ١٩٢٢م، ونشرها بعنوان: ((النزعة التاريخية وقضاياها))، كان يعتقد بأن الفرق والمذاهب تنشأ نتيجة تشكّل الدين بأشكال المجتمع والعصر. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ٣٨٩ - ٣٩٠ (المترجم).

2 – The Kingdom of God amd Son of Man.

3 – Naturalism and Religion.

اعتقد أتو في غوتنغن أن فلسفة فريس[1] هي المفتاح لفهم الدين، وقد شكّلت مدرسة فريس نوعاً من النهضة في هذه الجامعة، كما كان الحال مع فلسفة كانط في بقية الجامعات الألمانية، حيث واجهت معها نوعاً من النهضة والانبعاث أيضاً.

---

١ ـ اعتقد يعقوب فريدريك فريس (١٧٧٣ ـ ١٨٤٣) أن نشوء المثالية على يد فيشته، وشيلنج، وهيغل خطأ كبير، قائلاً: بأن ما ينفع الفلسفة إنما هو تطوير نتاج كانط، لكن دون تحويل فلسفته لمنظومة معرفية ميتافيزيقية، نعم، لقد استعمل فريس نفسه مصطلح ((المعرفة المابعد الطبيعية)) ناشراً كتاب ((المنظومة المعرفية الميتافيزيقية)). بيد أن هذا المصطلح لم يكن يعني بالنسبة إليه علماً مطلقاً بقدر ما كان دالاً على معيار للعلم البشري، وهو وفقاً لذلك، يخطو خطى كانط، غير أنه كان يسعى لتبديل المعيار الأفضل للعلم الذي كان سار عليه كانط، وتحويله إلى المجال النفسي، ورغم شروع فريس مع فلسفة كانط، إلا أنه حاول إصلاح نظرياتها وتنميتها، الأمر الذي جرّه إلى الاستعاضة عن المعيار الكانطي بمعيار سيكولوجي مختلف، وهو ما جعله يقترب بخطوته هذه من نظرية جون لوك، وفي عام ١٨٣٢م نشر فريس: ((فلسفة الدين وعلم الجمال الفلسفي))، فقد تربّى في صغره في محيط تقليدي متديّن، دون أن يتحرّر من اعتماده على هذا التديّن الباطني حتّى نهاية عمره.

ويؤمن فريس من ناحية بوجود علوم رياضية وعلمية، كما يعتقد بالحسّ الباطني الديني، وإحساس الجمال الدال على وجود عالم خارج العالم الظاهر لنا.

ويربطنا الإيمان العملي أو الأخلاقي بواقع عقلي، فيما يمنحنا الحسّ الديني الباطني، ووعي الجمال الطمأنينة بأن هناك حقيقة مختفية وراء عالم الظاهر، تلك الحقيقة التي تمنح وجود الإيمان الأخلاقي صورته.

ونتيجة ذلك، اعتمد فريس على قيم الشوق والحرارة والهيجان الديني، إضافةً لاعتماده على نظريّة كانط في الإيمان العملي.

وقد أخذ اتو ـ الفيلسوف الديني المعروف ـ باعتماد فريس على الأهمية القصوى للشعور في نطاق الدين (فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفة، ترجمة داريوش آشوري، ج٧، ص٢٤٦ ـ ٢٤٧).

وقد كانت رغبة أتو في فلسفة فريس في غوتنغن رهينة ـ أكثر من أي شيء ـ بالجهود التي بذلها لونارد نلسون، فقد سعى ورفاقه لإقناع أتو بوجهات نظر فريس.

وعقب اقتناع أتو بمدرسة فريس وأفكارها، ألّف كتابه ((فلسفة الدين عند كانط وفريس))[1] عام ١٩٠٩، موفياً به دور كتاب دراسيّ في هذا الموضوع.

ورغم أن أتو ذهب بأفكاره أبعد من فريس، إلا أنه لم ينقده أو يردّ أفكاره على الإطلاق، بل لقد بدت أفكار فريس ورؤاه سارية بشكل ضمني في أعماله ونتاجاته، وقد كان يعتبر ـ في مختلف تحقيقاته ودراساته ـ أن مدرسة فريس كوّنت البنية الفلسفية للعلم الديني.

أتو، الحياة والأعمال (١٩١٠ ـ ١٩٣٧):

كانت لأتو أسفار عديدة ما بين عامي ١٩١٠ ـ ١٩١٢م، بدأت في أفريقيا الشماليّة، ثم الهند والشرق الأقصى، وقد كان سفره الأوّل ربيعَ ١٩١١م في غاية الأهمية، لقد وعى أتو في هذا السفر الدور الهام والقدسي للدين، ويرى المهتمّون أن هذا السفر كان أساساً لمجموعة من الأفكار التي أنتجت فيما بعد كتابه: ((مفهوم الأمر القدسي))، لقد لمع في ذهن أتو الأثر القدسي المحوري والأساسي من تجربة عبادية في كنيسةٍ في موكادور (الصويرة الآن) في المغرب، وهو ما تحدّث عنه بنفسه في رسالة له، حيث قال:

((يوم السبت، وفي محلّة مظلمة متّسخة للغاية في أحد المنازل، سمعنا صوت دعاء وقراءة كتاب، بعضه يُقرأ على شكل ترانيم وأنغام، وبعضه يسرد كقراءة عادية، حيث أخذت كلّ من الكنيسة والمسجد هذاالطراز عن المعابد

---

1 – The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries .

اليهوديّة[١]، لقد كان الصوت رائعاً، وما هي إلا لحظات حتى يتمكّن الإنسان من تحديد الأنغام والتقاطيع الصوتيّة، لقد كانت الكلمات ـ الواحدة تلو الأخرى ـ تشقّ طريقها إلى الأذن مرجّعة، وتسعى الأذن لفصل تلك الكلمات عن بعضها، وفهمها وتحديدها نتيجة ذلك، بيد أن ذلك لم يكن ممكناً، وهذه الجهود تتحوّل الى يأس وإحباط عندما يسمع فجأة ـ ومن وسط تلك الهمهمات ـ صوتٌ يثير هيجاناً وخوفاً، لقد كان صوتاً منظّماً واضحاً وجليّاً ينادي: قدوس، قدوس، قدوس، الله، ربّ الجنود (الملائكة)، مجدك ملء كلّ السماوات والأرض»[٢].

(Kadosh. Kadosh, Kadosh Elohim Adonai Zebaothe Male'u hashamayim wahaarets Kebado)[٣].

ويواصل أتو رسالته هذه، بالتذكير بأنه سمع هذا الدعاء في أماكن مختلفة وبلغات متعدّدة، في أورشليم (القدس) وغيرها، لقد سمعت هذه الكلمات في كلّ مكان، وقد كانت بحقّ أعظم كلمات جرت وتجري على لسان بشري، تنفذ في أعماق الروح بهزّة عظيمة، وتدعوه إلى رمز العالم الآخر[٤].

لكن الجزم بأن هذه الأفكار التي ظهرت فيما بعد في نتاجات أتو، هل بدأت مع هذا السفر أو أنها كانت سابقة عليه، وإنما شقّت طريقها للإثمار فيه..؟ إنّ الحكم في هذا الأمر يبدو صعباً، لكن الشيء المؤكّد أن الخطوط العامّة والكليّة لهذه الأفكار تمكن ملاحظتها في المقالة التي كان قد كتبها أتو دارساً

---

١ ــ تسمّى المعابد اليهودية في الثقافة العربية بالهيكل والكنيس أيضاً (المترجم).

٢ ــ اشتهر هذا الدعاء في الديانة اليهودية، ويكرّره المسيحيّون كثيراً أيضاً، حيث يُقرأ في مراسم العشاء الربّاني عند تناول الخبز والخمرة (الدكتور لغنهاوزن).

3 - Mackenzie, Introduction, P.4. Qwoted in: Almond, Rudolf, Otto pp. 17 - 18.

4 - Ibid.

فيها كتاب ((علم النفس الاجتماعي)) لويلهلم ونت، ونشرت عام ١٩١٠م.

وقد أعيد نشر المقالة مصحّحة ومطوّرة تحت عنوان: ((الإحساس الروحي، البنية التاريخية للدين))[١] في مجلة هيبرت عام ١٩٣١م.

لكن، ودون أدنى شك، منحت أسفارُ أتو لشمال أفريقيا وقسمٍ من آسيا مؤلفاتَه اللاحقة نوعاً من السعة والعمق، ميّزها عن بقية نتاجات معاصريه حول مقارنة الأديان، ومن هذا التاريخ، بدأت مؤلّفاته تدلّل على أنه أضحى عالم أديان، كاشفة عن متكلّم لوثري أو فيلسوف مثالي.

وفي تشرين الأول من عام ١٩١١ بدأ سفر أتو، ليستمرّ حتى تمّوز من العام اللاحق، حيث توجّه أولاً إلى الهند، ليجلس وجهاً لوجه مع المسلمين والهندوس والسيخ أيضاً، وبعد ذلك ذهب الى رانجون (Rangoon) ليطّلع عن قرب على البوذية البورميّة (Burmese Buddhism).

وتشير رسائل أتو إلى تأثره الشديد بتقاليد الترافادا في بورما، تايلند[٢]، وقبل ذلك بوذية زن (Zen)[٣] في اليابان.

---

1 – The Sensus Numinis as The Historical Basis of Religion .

٢ ــ بوذية الترافادا، أو طريقة الشيوخ، فرع كبير من البوذية، ينتشر في سريلانكا، وبورما، وتايلند.... يردّون أنفسهم إلى شيوخ أو كبار أو قدامى الرهبان، في البوذية. انظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة إمام عبدالفتّاح إمام، مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، ص٤٨٧ (المترجم).

٣ ــ كلمة ((زن)) هي التحوير الياباني لكلمة تشن الصينية، وعندما دخلت البوذية إلى الصين على يد بودي هارما، الراهب الهندي، عام ٥٢٨م، انسجمت مع العناصر المعبّرة عن السكينة في تراث التاويّة، وقد أدمجت ((بوذية زن)) مع تعاليم تنداي حتى أسّس الراهب إيزاي مدرسة زن عام ١١٩١م، وتركّز هذه البوذية على التأمل تركيزاً بالغاً وتهتم بأتباعها ورهبانها حيث يتأملون تحت إشراف معلّم. أنظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص٣٨٧ ـ ٣٨٩ (المترجم).

وفي الحقيقة، كان أتو أوّل عالمٍ ديني ألماني يذهب إلى معبد زن، ويتحاور مع شيوخ هذه الطائفة حواراً مباشراً، يتعرّف عن قرب على أساليب التأمّل والتفكّر هناك zen meditation، وقد أضحت هذه التجربة الشخصية فيما بعد منهج تفكير وتأمّل Meditation للتجربة غير العقلانية للأمر القدسي[١].

وقد تحدّث أتو أمام الكثير من رهبان زن، عن وجوه التشابه ما بين الديانة البوذية والديانة المسيحية، وبعد ذلك، أمضى أتو شهرين في الصين، ليتعرّف هناك على التاويّة[٢]، عائداً بعد ذلك الى ألمانيا.

لقد تركت هذه الأسفار أثرها المتنوّع والعميق في أعمال أتو عمقاً وشمولية:

أولاً: لقد توصّل أتو ـ ولأوّل مرّة أثناء سفره هذا ـ الى أنه يمكن جمع بعض المعطيات التي ترشدنا إلى أساليب الفرق والثقافات والملل المختلفة في إبداء عواطفها الدينية ومشاعرها، ومن الطبيعي أن تكون هذه المجموعة من المعطيات في غاية الفائدة والأهميّة للتعرّف على الأديان المتنوّعة، بيد أنه كان هناك ما يُعجز أتو في غوتنغن وأيضاً في برسلو عن تحقيق هذا الأمل، حتى عام ١٩٢٦ حيث وُضع مبلغٌ من المال (حوالي ثلاثة آلاف مارك) تحت تصرّفه لتشكيل هذا المجمع، وذلك في ماربورغ.

وفي عام ١٩٢٧م، خصّصت الدولة له ميزانية استهدفت إكمال هذا

---

١ ـ كأنموذج، Uber Zanenols Extrem des numinosen Irrationalen (نقلاً عن فيليب آلموند، رودلف أتو، ص١٤٥، الهامش ٤٥).

٢ ـ التاوية أو الطاويّة: ديانة ومذهب فلسفي في وقت واحد، أسّسها في القرن السادس قبل الميلاد ((لاو ـ تسو))، يخاطب العواطف، وينـزع إلى التأمّل الصوفي، حاول أنصاره فيما بعد العناية بالكيمياء بحثاً عن إكسير الحياة. انظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص٤٨٤ (المترجم).

المشروع، إضافةً إلى تمكّن أتو شخصياً من تأمين مبلغ أربعين ألف مارك من جهةٍ أخرى بغية شراء بعض الأشياء الدينية.

ونتيجة ذلك، شرع أتو - مجدّداً - في سفر آخر نحو آسيا في تشرين الأوّل من عام ١٩٢٧م استمر حتى أيّار من عام ١٩٢٨، وقد استطاع في سفره هذا الحصول على أشياء تعود للأديان المصرية والبوذية، ولا سيما الهندوس[1]، وكذلك بعض الأشياء ذات البُعد الجمالي الدال.

ثانياً: ثمة احتمال في أن يكون أتو قد التفت في سفره هذا إلى فكرة تأسيس لجنة أو مجمع للأديان يهدف إلى استحداث علاقة وفتح حوار بين الأديان المختلفة، لقد كان أتو طرح فكرة تأسيس جمعية دينية في الورقة التي قدّمها إلى المؤتمر العالمي ((المسيحية الحرّة والتطوّر الديني))، الذي كان انعقد في باريس عام ١٩١٣م، وقد ذكر أتو في ورقته هذه: أنه رغم الروح المتنوّعة في الأديان المختلفة، إلا أنها تشترك جميعاً في محاربة الإلحاد والخرافة، وفي النتيجة، تكوّن ضمانةً جادّة لديمومة الدين الحقيقي.

وقد اقترح أتو في ورقته هذه، الإقدام على خطوة كبيرة وهامة كي يمكننا ضمان الديمومة للمضمون المعنوي والخالد للدين بشكل واقعي وصحيح، ألا وهي ممارسة عملية نقد للدين نفسه، وتصفيته من الإضافات والشوائب التي علقت به بمرور الايام[2].

وفي نهاية المطاف، ينجح أتو عام ١٩٢٠ في تحقيق هدفه، فيؤسّس جمعية

---

[1] ـ الهندوسيّة: ديانة معظم شعب الهند، تعدّ الفيدا من أقدم كتبها المقدّسة، ثم مجموعة شروح دينية، تؤمن بتعدّد الآلهة، وقد أضاف البراهمة مجموعة معقّدة من العقائد، انظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مصدر سابق، ص٤٤٢ (المترجم).

2 - Rudolf Otto, Religious Essays, Translated by B. Lunn London Oxford University, 1931 p. 117.

للأديان لتشكّل أرضيةً مناسبة للتقارب والحوار، وقد استمرّت هذه الجمعية في نشاطاتها ـ بجهود أتو نفسه ـ حتى عام ١٩٢٤م.

وقد انعقدت أوّل جلسة لجمعية الانسان الديني ـ وبصورة رسمية ـ في آب ١٩٢٢ في ويلهلم شاغن القريبة من برلين، مشاركاً فيها ممثلو ثمانية أديان في العالم، لقد قال أتو في تلك الجلسة: ((في هذا الميدان (ميدان إحياء التعاون ما بين الأديان) يفترض بالأديان تحمّل مسؤولية إدارة شؤون المجتمع، إن مجتمعاً دينياً هو بالضرورة جمع أخلاقي، تمثُل وظيفته بادية في تحقّق القيم الأخلاقية بين بني البشر جميعاً، وإلا فسوف يغدو الدين فراغاً من أي معنى أو هدف))[1].

لقد كان هدف هذه الجمعية دراسة الموضوعات الأخلاقية ذات الأهمية العالميّة، وهذا الأمر يدلل ـ بوضوح ـ على الأهمية القصوى التي كان يوليها أتو للبُعد العقلاني للدين (البُعد الشامل للقضايا الأخلاقية)، لقد ذهب أتو إلى الاعتقاد باعتبار القيم الأخلاقيّة في حدّ نفسها، ناظراً إليها بوصفها أمراً مستقلاً عن الثقافة.

وفي خضم نسيج ثقافي اجتماعي لا يبدي تعاطفاً وانسجاماً مع ذاته، وضعت هذه الجمعية ـ وبعين ملؤها الأمل وبتعاطي بالغ البساطة ـ برنامجاً أخلاقياً تمثّل في دراسة القابليات العقلانية والأخلاقية المكنونة في الطينة الإنسانية، إنه المسار المنسجم مع عقلية القرن التاسع عشر أكثر من التئامه مع العقد الثالث من القرن العشرين.

وفي بداية نشاطات هذه الجمعية، كانت ردّات الفعل إزاءها إيجابية، إلى حدٍّ بلغ عدد أعضائها حتى عام ١٩٢٢، أربعمائة وسبعين شخصاً، كان الكثير منهم من غير المسيحيين، بيد أن هذا التحرّك أصيب بالخمود والبطء بُعيد عام ١٩٢٤، لتتوقف نشاطاته كافّة في نهاية المطاف عام ١٩٣٣م.

---

1 – Ibid., pp. 15 - 56.

ثالثاً: الأمر الثالث الهامّ الذي نجم عن هذه الأسفار، كان الجهود التي بذلها أتو في قراءة أديان العالم، حيث تشير إحصاءات الكتب التي استعارها من المكتبة العامّة بين عام ١٩١٢ و١٩١٥م وبوضوح إلى المطالعات الكثيرة التي خصّصها أتو لدراسة الديانتين الهندوسية والبوذية.

وقد أراد أتو ـ عقب عودته من الهند ـ ترجمة مجموعة من النصوص الدينية الهامّة للأديان المختلفة إلى اللغة الألمانية، فقد كتب ـ بدايةً ـ رسالةً إلى وزير اقتصاد برلين ليخصّص له ميزانية لتغطية نفقات مشروع من هذا النوع، كما طلب من المجلس النيابي (البرلمان) في أيار ١٩١٤ مساعدته في هذا الخصوص أيضاً، حينما كان نفسه عضواً في المجلس النيابي في ذلك الوقت (١٩١٣ ـ ١٩١٨).

وقد أسفرت جهود أتو في نهاية المطاف عن نتيجة إيجابية، فقد عيّن هارمن ألدنبورغ رئيساً للّجنة المسؤولة عن تأمين ونشر هذه المجموعة التي حملت عنوان: ((مصادر التاريخ الديني))، ليغدو أتو نفسه أحد المعاونين الأساسيين له في هذا المجال.

وقد نشر أتو أوّل ترجمة له لأحد النصوص السنسكرتية عام ١٩١٦ وعقب ذلك، نشر كتابين آخرين أيضاً عام ١٩١٧م.

وفي السنين اللاحقة، نشر أتو ترجمة جديدة للبهاجافاد جيتا [1]، ثم نشر عام ١٩٣٤ كتاباً مهتماً بتحليل نصوص الجيتا، لينشر بعد ذلك كتاباً آخر يختص بتعاليمه عام ١٩٣٥.

---

[1] ــ كلمة تعني أناشيد الرب، وهي جزء من الملحمة الكبرى مهابهارتا، وقد يطلق عليها اختصاراً اسم جيتا، وهو كتاب من كتب الهندوس، يتطرّق إلى موضوع النقاء والخلاص، وقد ترجم هذا الكتاب مراراً إلى مختلف لغات العالم الحيّة، وفيه نصّ الحوار الذي دار بين كريشنا والأمير ارجيانا، انظر دروس في تاريخ الأديان، حسين توفيقي، تعريب: أنور الرصافي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ، ص٣٩ (المترجم).

وقد كانت ترجمته للجاتا أبانيشاد[1] عام ١٩٣٦ نهاية جهوده في الترجمة، حيث وضعه في تصرّف القرّاء والمراجعين، والأمر الآخر الذي حصل معه، كان تعلّقه في تجربته في الترجمة بفهم التجربة الدينية المبْداة في تلك النصوص التي قام بترجمتها.

عام ١٩١٧م، العام الذي انتشر فيه كتاب «مفهوم الأمر القدسي»، تسنّم أتو كرسيّ اللاهوت المنظّم في ماربورغ، ليخلف ويلهلم هرمان، المتكلم المناصر لمدرسة ريتشل، واستمر في منصبه هذا حتّى تقاعده عام ١٩٢٩م.

عام ١٩٢٣، سافر أتو إلى أميركا لإلقاء سلسلة محاضرات في جامعة أوبرلين، وقد حملت هذه المحاضرات عنوان: المقارنة بين عرفان إيكهارت وعرفان شانكارا[2]، لتدوّن فيما بعد، وتنشر بعنوان: «العرفان الشرقي والغربي».

لقد أشار أتو في مقدّمة هذا الكتاب إلى أهمية تلك المرحلة التي كانت في الهند فيما يتعلّق بدراسة التمايزات الموجودة بين الموروث الديني الشرقي والغربي، لكن، وإلى جانب هذه التمايزات، لاحظ أتو عناصر الالتقاء والتشابه

---

١ ــ أبانيشاد (Upanishad): كلمة تعني الجلوس عن قرب، كناية عن تعلّم أسرار الدين، كتاب من كتب البراهمة في الهند، ذا شهرة واسعة، ويطلق على هذا الكتاب أيضاً إسم فدانتا. انظر دروس في تاريخ الأديان، مصدر سابق، ص٤٤ ـ ٤٥ (المترجم).

٢ ــ يوحنا إيكهارت (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧م) المعلّم، من كبار العرفاء الألمان، أنكر حدوث العالم، وركّز على واحديّة الله أكثر من أقانيمه، تأثر بنظرياته كثيرون منهم هاينريش سوسو... قبل وفاته وجّهت إليه اتهامات بالكفر، وأدانه البابا بعد وفاته في ٢٨ قضية مخالفة للدين، من ألقابه: أبو الفلسفة الألمانية، وأبو النثر الألماني.

أما المعلّم شانكارا (٧٨٨ ـ ٨٢٠م) فهو أبرز البراهمة تأثيراً في التراث الميتافيزيقي الهندوسي، مؤسّس طائفة: السمرتيين الزاهدة، له أفكار يقال إنها تعبّر عن وحدة الوجود، راجع حولهما: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤ و٧٨٠ (المترجم).

المثيرة للتعجّب ما بين الأحاسيس والتجارب الدينية للعالمين الشرقي والغربي[١]، وقد عالج أتو بشكل أكثر تفصيلية هذه التمايزات والتشابهات ما بين المسيحية والهندوسية في كتاب: ((ديانة الرحمة في الهند والمسيحية، التشابه والاختلاف))[٢]، والذي كان - في الحقيقة - تعميقاً وتوسعةً لمحاضراته التي كان ألقاها عام ١٩٢٧م في آبسالا.

عام ١٩٣٢م، انتشر كتاب ((الله وآلهة الآريين))[٣]، وهو العام نفسه الذي شهد نشر مجموعة المقالات التي تحدّثت عن التجربة الروحيّة، حاملة عنوان: ((الإحساس الماوراء الدنيوي))، والتي تمسك فيها بالكثير من النماذج الراجعة إلى تاريخ الأديان، وكذلك تمّ نشر مجموعة مقالات أخرى اصطبغت بطابع كلامي، حملت عنوان: ((الخطيئة والخطيئة الأولى))[٤].

وقد جمع هذان المجلّدان المقالات التي وضعها أتو كملحقات وضمائم لكتابه ((مفهوم الأمر القدسي))، وكان قد طبع بعضها عام ١٩٢٣ بوصفه مقالات مختصة بالأمر المعنوي.

تشرين الأوّل من عام ١٩٢٧م، شرع أتو بسفر جديد ناحية الشرق، استمرّ حتى تموز من ١٩٢٨، وقد جال أتو في سيلان (سريلانكا)، والهند، وفلسطين، وتركيا، والبلقان، وقد نجح في هذا السفر في العثور على المزيد من الشواهد التي

---

1 - Rudolf Otto, Mysticism East and west, Translated by B. L. Bracey and B. C. Payne, Fourth U.S.A Macmillan Publishing, 1976, p. 5 - 6.

2 - Indian's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted.

3 - Deity and Deities of The Aryans.

4 - Sin and Original Guilt.

تؤكّد فكرته القائلة: بأن الامتيازات الموجودة بين الديانة المسيحية والهندوسية ترجع إلى التنامي الأخلاقي لهما، لا إلى الجوهر غير العقلاني.

وقد شكّلت العلاقة بين الدين والأخلاق محور نتاجات أتو اللاحقة، فقد سعى في مقالاته الخمس التي نشرت ما بين عامي ١٩٣١ و١٩٣٢ لشرح القيمة العينيّة المطلقة التي عثر عليها في الدين، وقد كان عازماً تعميق هذا الموضوع في محاضراته التي كان من المزمع عقدها في غيفرد عام ١٩٣٣ تحت عنوان: ((القانون الأخلاقي وإرادة الله))، بيد أن شدّة مرضه حالت دون إلقائه محاضراته هذه.

لكن، وفي السنوات الأخيرة من حياته، وفي جوّ من المرض الذي ألمّ به، كان أتو عاكفاً على تأليف كتاب يحمل عنوان: ((الحريّة والضرورة))، وهو الكتاب الذي نُشر بعد وفاته بتصحيح من ثيودور زيغفرد.

وفي خاتمة المطاف، وبالالتهاب الرئوي، فارق أتو الحياة في السادس من نيسان عام ١٩٣٧م عن ثمانية وستين عاماً.

الفصل الثاني

العقلاني واللاعقلاني

عقلانيّات الدين ولاعقلانيّاته:

يرى أتو أن الأديان مركّبة من أجزاء عقلانيّة وأخرى غير عقلانية (rational and nonrational)، والمحور الأساس والركن الركين للأديان كافّة مؤلّف من الحقيقة الغائية والوجود الأصيل الذي ترتبط بقيّة الموجودات به ارتباطاً وجودياً بنحو عميق وراسخ، وتفرض الضرورة لمعرفة هذه الحقيقة، التوسّل بمفاهيم أخلاقية ونظرية، بيد أنّ الدين في صورته الخالصة الصافية لا يتّصل بهذه المفاهيم بنوعيها، فهذه العناصر العقلانية إنما تشير دائماً إلى واقعٍ ما لا يمكن العثور عليه إلا عن طريق ردّ فعل إحساسي أصيل وغير عقلاني لا مثال له[1].

هذا الإحساس، يكوّن النواة المركزية للأديان كافّة، ليغدو بنفسه نوعاً خاصاً وفريداً من التجربة، يطلق عليه أتو اسم التجربة الروحيّة، وقد كان هدف

1 - Rudolf Otto, The Idea of the Holy, p. 6.

أتو في كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)) ـ بل وفي كتبه كافّة ـ شرح هذه النواة المركزية للدين، وإجلاء علاقتها مع الأجزاء العقلانية فيه.

أتو واللامعارضة للمذهب العقلي:

أعتقد البعض أن أتو مفكّر معارض للعقل فرّارٌ منه، وسبب هذا الوهم كان تأكيده على العناصر اللاعقلانية في الدين، واعتباره إيّاها أصولاً له، ومن ثمّ وضعه المفاهيم الأخلاقية والعقلانية حول الله في الأديان كافّة على الرفوف الثانوية والفرعية.

لكن المراجعة الفاحصة لنتاجات أتو تؤكّد ـ وبوضوح ـ خطأ هذا الحكم[١]، إذ:

أولاً: يعترف أتو ـ بالتأكيد ـ بمكانة الفكر العقلاني في الدين وقيمته، رغم أنه يضع لهذا الاعتراف حدوداً تفرض لبقائه بقاءَ الوصلة قائمةً بينه وبين النواة غير العقلانية في الدين، ليغدو العنصر العقلاني انشعاباً من ذاك اللاعقلاني، فعلى سبيل المثال، يصرّح أتو في الصفحة الأولى من كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)): بأن اشتمال دينٍ ما على جملة مفاهيم وأوصاف متعلّقة بالله يمثل مؤشّر كمال، ويعبّر عن مكانة رفيعة لهذاالدين، وهو من هذه الجهة لا يعاني من أيّ نقص.

ويرى أتو في تمتّع المسيحية بعناصر عقلانية مملوّة بها مؤشّراً على الأفضليّة التي تحظى بها هذه الديانة ـ التي ينتمي إليها أتو ويؤمن بها ـ على بقية الأديان الأخرى[٢].

1 – Almond, Rudolf Otto, pp. 26 - 7.

2 – Rudolf Otto, The Idea of the Holy, p. 1.

ثانياً: يعتقد أتو بالأولوية الضرورية لدراسة الأبعاد العقلانيّة للدين وحتى الدفاع العقلاني عنه، على أيّ دراسة تهتمّ بالبُعد غير العقلاني فيه، وبعبارةٍ أخرى يرى في ذلك مقدّمة ضرورية له[1].

ويكتب أتو في مقدّمة الترجمة الإنجليزية لمفهوم الأمر القدسي: ((لقد خضت في هذا الكتاب ـ بجسارة ـ الحديثَ عما يمكن تسميته الأمر غير العقلاني أو ما وراء العقلاني في أعماق الذات الإلهية، إنني لا أهدف من وراء ذلك الترويج لميول عصرنا النازعة نحو نوع من اللاعقلانيّة وتجنّب العقل وتحاشيه (ivrationalism) تجنّباً مفرطاً.. فمفردة اللاعقلاني اليوم أصبحت مفردة مرغوبةً لدى كل أولئك المتقاعسين عن التفكير، أو أولئك الذين يتجاوزون ـ عن طفرة ـ شرح آرائهم وتوضيح بناءاتهم وأفكارهم الأساسية، فهذا الكتاب ـ ومع إيلائه الأهمية البالغة والاعتراف الكامل للبعد اللاعقلاني فيما وراء الطبيعة ـ يسعى جاداً لتحليل بالغ ودقيق لحالةٍ ما يقف العقل عاجزاً متعثر الخطى فيها.. وقبل أن أضع يدي في هذا التحقيق الخطير والجسور قضيت سنيناً في دراسة هذه الحقيقة المتعالية التي نسميها الله في بعدها العقلاني.. وكلّي اعتقاد بأن من لم يصرف مدّةً مديدة من عمره في دراسة البعد العقلاني لا

---

[1] ـ ويمكن العثور على ما يُشبه ذلك في كلمات العلماء المسلمين، ففي الكثير من الحالات شرع أولئك المنضوون تحت لواء الكشف والشهود والتأمل، والرافعون لشعار البُعد اللاعقلاني للوجود... شرعوا ـ من جهة ـ في بداية مسيرهم بخطوات مشوها في الطريق العقلاني نفسه، فقد كانوا مأنوسين بالموروث الفلسفي للقدماء، كما كانت وصايا قادة هذا الطريق وروّاده قائمةً على ذلك أيضاً. راجع شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تصحيح هنري كوربان، ص٢ ـ ١٣.

يجـوز لـه الانشـغال بـالأمر المعنـوي المقدّسـي المستعصـي عـن التوصـيف (uumen ine ffabile)[١].

العلاقة بين العناصر العقلانية واللاعقلانية في الدين:

استهدف أتو في كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)) شرح البعد اللاعقلاني للدين، وكشف العلاقة ما بين البعدين العقلاني واللاعقلاني فيه، ويوضح أتو هذه النقطة تحت عنوان فرعي في الكتاب نفسه: ((حول الوجه اللاعقلاني للاعتقاد بالذات الإلهية وعلاقته بالوجه العقلاني))، وانطلاقاً من ذلك، يعالج في الفصل الأوّل من كتابه الوجهين معاً تحت عنوان آخر: ((العقلاني واللاعقلاني)).

وقد تعرّض أتو بالشرح والبيان في هذا الفصل لمجموعة نقاط:

١ ـ يبدو الميل العام في الأديان المتكوّنة على أساس محور عبادة الله قائماً على عرض الذات المتعالية في صورة مجموعةٍ من المفاهيم العقلانية، ففي هذه الأديان يجري الحديث عن الله بوصفه موجوداً ذا صفات، مثل الروح (Spirit)، العقل والحكمة (Reason)، والإرادة (Will)، والقدرة المطلقة (Superme Power)، وأمثال ذلك[٢].

٢ ـ يعمد الإنسان في إطار فهمه لهذه الصفات، إلى أخذ نفسه الأنموذج والعينة المفترضة، محاولاً حذف المحدوديات والنواقص التي يراها في ذاته، ومن ثَمّ نسبة الصفة إلى الذات الإلهية، فالإنسان لا يعرف الصفات الإلهيّة من العلم، والقدرة، والإرادة، والرحمة، وغيرها إلا عن طريق الإدراك الشهودي النفساني

---

1 - Ibid., Pxxi.

2 - Otto., The Idea of the Holy, p. 1.

لمصاديقها في ذاته هو، ليعمد ـ عقب ذلك ـ إلى ممارسة تجريد وانتزاع، ناسباً إياها إلى الله.

((وبناءً عليه، فالذات الإلهية إنما تُعرف عن طريق التمثيل وعنصر التشابه مع الحكمة والتكوُّن الإنساني، مع فارق هو أننا نرى تلك الصفات فينا محدودة مشروطة، ومن ثم، عندما نحاول نسبتها إلى الله فإننا نعطيها صورتها الكاملة حتى يتسنّى لنا استخدامها في حقّه، أي أننا نأخذها بشكل مطلق وغير مشروط))[١].

٣ ـ إن هذا المنهج، يعبّر عن نحو من المسار العقلاني لمعرفة الله، وفي هذا التصوّر، نحاول فهم الله وتكوين انطباع عنه داخل سياق المفاهيم العقلانية الكليّة، وتعريفه بشكل واضح وجلي وكامل، والدين الذي تحكمه رؤية من هذا النوع هو دين عقلاني، كما أن إله هذا الدين سيغدو عقلانياً هو الآخر[٢].

٤ ـ يكوّن الاعتقاد بمجموعة من المفاهيم والقضايا الراجعة إلى الذات الإلهية في دينٍ من هذا النوع، جوهرَ وحقيقةَ هذا الدين، ليحل (هذا الاعتقاد) محلّ الإيمان، ويحوز من ثمّ على مركز الصدارة[٣].

٥ ـ الحقيقة، أنه لا يمكننا ملامسة كنه الذات الإلهية أبداً عن طريق هذه المفاهيم والأوصاف، فمعرفة حقيقة الذات لا تتسنّى كذلك، ولا نعني بذلك أن هذه المفاهيم والقضايا لا تترك أيّ أثر في تكوين تصوّر ما عن الله ومن ثم معرفته، ليقال إنه من الضروري التخلّي عنها بالكامل، وإنما المفترض اعتبار

---

1 – Ibid., p. 4.
2 – Ibid., p. 1.
3– Ibid., p. 1 - 2.

هذه الأوصاف زائدة عن الذات نفسها، تعبّر فقط وفقط عن مراتب، وتمظهرات، وتجلّيات لتلك الذات.

إن الدين الذي يركّز على هذا المحور، ويعتمد على الأبعاد اللاعقلانية للذات الإلهية، نسمّيه الدين اللاعقلاني[1].

ويشير أتو في هذا الفصل البالغ الإيجاز إلى جملة قضايا هامّة، يفترض شرحها وتحليلها في مجال آخر[2].

والشيء المهم هنا، هو عرض تصوّر واضح لنظريّة أتو فيما يعود للبعدين

---

1 – Ibid., p. 2 - 3.

٢ ــ من جملتها:

١ - إن ملاك الايمان في الدين العقلاني هو مجرّد الإقرار بالأمور بوساطة المفاهيم.

٢ - إن وجود نظام عقلاني في دينٍ ما، ليس فقط لا يدل على ضعفه، بل يرشد الى تكامله ونضجه أيضاً، نعم، هذا في صورة ما إذا لم يوجب هذا النظام العقلاني اختفاء أو إلغاء وإقصاء الباطن اللاعقلاني له.

٣ ــ من جملة العوامل الهامّة التي تساعد على شيوع الدين العقلاني (أو القراءة العقلانية للدين) مناهج التعليم الديني الكلاسيكية، ومناهج دراسة اللاهوت، بل حتّى محتوى ومضمون النصوص المقدّسة لبعض الأديان مثل المسيحية.

٤ - رفض المقولة التي تشيد التمايز ما بين الدين العقلاني والآخر اللاعقلاني على الاعتراف بالمعجزة أو إنكارها.

٥ - إن امتياز الدين العقلاني عن اللاعقلاني، أو المنحى العقلي عن الآخر اللاعقلي، يقوم على أساس الاختلافات النوعية للعادات والملكات الداخليّة، وكذلك على تنوّع محتويات الحياة الدينية، وهل أن الاعتقاد بالله تتغلّب فيه الأمور العقلانية على اللاعقلانية أو العكس؟

٦ ــ إن الركون للمنحى العقلاني أدّى بالعلماء (علماء الأديان) دائماً إلى دراسة المفاهيم، والتصوّرات، والمعتقدات التي حملها الانسان القديم كوسيلة للتعرّف على دينه، والإغماض - من ثمّ - إغماضاً كاملاً عن الأحوال والتجارب الدينية للإنسان الأوّل.

العقلاني واللاعقلاني للدين، والميزات الحاكمة بينهما.

المقصود في أوساط العلماء الغربيين من العقلاني (rational)، التفكير (Thinking)، فيما المراد من اللاعقلاني (non rational) هو الإحساس (feeling) (الأحوال)[١]، لكن اصطلاح العقلاني واللاعقلاني عند أتو يختلف عنه عند بقيّة العلماء، ذلك أنه يتعيّن عنده بصورةٍ أكبر في دائرة متعلّق الإحساس والتفكير لا بهما عينهما، بمعنى أن العقلاني واللاعقلاني هما أوّلاً وبالذات أوصاف أعيان (أي متعلّق التفكير والإحساس)، وثانياً وبالعرض أوصافاً للتفكير والإحساس المتعلّقين بتلك الأعيان، فشيء ما سواء وقع محسوساً أو متفكّراً فيه بالمعنى الخاص للكلمة أو لم يقع كذلك، يغدو أمراً عقلانياً (rational object) عندما يمكن خروجه بلباس فكري[٢]، والعكس هو الصحيح، ذلك أن الشيء (سواء كان متعلّقاً للتفكير أو الإحساس أو لا) الذي لا يتسنّى إخراجه بلباس مفهومي (conceptual understanding) سيغدو أمراً غير عقلاني[٣]، وإذا ما أردنا الحديث بلغة الاصطلاحات الكانطية، أمكننا القول: إن الشيء الخارجي يمكن أن يكون أمراً عقلانياً عندما يمكن فهمه تحت مظلّة مقولات الفاهمة القبلية (a priori categories)، ويمكن أن يكون غير عقلاني عندما لا يمكن معرفته بهذا الشكل[٤].

الأمر القدسي[٥]:

---

1 – Almond, Rudolf Otto, p. 55.

2 – Otto, The Idea of the Holy, p. 1.

3 – Ibid., p. 59.

4 – Almond, Rudolf Otto, P. 56.

٥ ـ الأمر القدسي هو المعادل الفارسي لـ (The Holy) كما جعلوه، والجدير ذكره هنا:

الأمر الجدير بالانتباه له في فكر أتو هو: أن أمراً واحداً يمكن أن يكون عقلانياً وغير عقلاني في آنٍ واحد، أي ذو بُعدين توأم، أي أنّ بعداً منه يجري إدراكه بوساطة المفاهيم الذهنية، فيما يتجاوز بعدٌ آخر إطار المفاهيم والأفكار دون أن يخرج على هيئة مفهوميّة، وأبرز مصداق لأمرٍ من هذا النوع عند أتو هو الأمر القدسي (The Holy)[1].

أن العنوان الأصلي لكتاب أتو هو (das Heilige)، نحت له المترجم الإنجليزي (The Idea of the Holy) (مفهوم أمر قدسي).

إن إضافة مفردة (Idea) في الترجمة الإنجليزية، رغم أنّها جاءت للتدليل على أنّ صفة (das Heilige) الواردة في عنوان الكتاب قد جاءت على شكل إسم، إلا أنها أوجبت توهّم جماعة ظنّوا أن أتو تحدّث في هذا الكتاب عن مفهوم الأمر القدسي، رغم أن حديثه إنما كان حول الأمر القدسي نفسه لا مفهومه.

ويعتقد الدكتور شايغان أن (das Hielige)، لا معادل لها في اللغة الفارسية، والمقصود هنا التجلّي القدسي أو التجلّي الغيبي، أو ظهور المقدّس والملكوتي نفسه، ويعبّرون عنها في الفرنسية (Iesacer)، وفي الإنجليزية (The Holy) (داريوش شايغان، (بت هاي ذهنى وخاطره أزلى) الأصنام الذهنية والذكرى الأزلية، ص٢٤٤، الرقم: ٢٣).

ويعتقد ويلاردجي اكستوبي، أن مفردة (Holy) ترجع إلى نظرية المسيحيين ـ اليهود الإنجليزيّي اللغة، حيث يطلقون هذه اللفظة على مقدّساتهم، مقابل كلمة (sacred) التي يطلقونها على مقدّسات الأديان الأخرى، والحال أن المفردة الألمانية (heilige) التي استخدمها أتو نفسه تشمل في موارد استعمالها كلاً من (holy) و (sacred) معاً.

(راجع: مقالة (Holy) في دائرة المعارف الدينية لإلياده على العنوان التالي:

Oxtoby. Willard G: ((Holy the Idea of)), in The Encyclopedia of Religion, ed . by Mircea Eliade, London, Macmilan Publishing Co, 1986.

[1] ـ سيلاحظ القارئ اختلاف التعابير المستخدمة في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب، والسبب في ذلك اختلاف المصطلح النحوت غربياً حول الله وما يتعلّق به، عنه في العرفان والفلسفة الإسلاميين، ولهذا استخدمت كلمات: الأمر المعنوي، الحقيقة الروحية، الأمر

إنّ الأمر القدسي حقيقة واقعية، يقع بُعدٌ منها تحت مقولات القوّة العاقلة، ويتمّ اكتشافه عن طريق الذهن، فيما يتعالى بُعدٌ آخر عن التحدّد بحدود المفاهيم الذهنية، دون أن يسمح بإدراكه عن طريق التفكير، كما أشار لذلك آلموند[1].

إلا أن استدلال أتو لإثبات هذا المدّعى ليس بيّناً كما يفترض، ذلك أنه يبذل جهوداً مضاعفة لإيضاح مقصوده مقيماً شواهد عليه، عوضاً عن تسجيله برهاناً يثبت رأيه، ولعل طبيعة القضية تتطلّب ذلك، إذ هي من نوع القضايا الملموسة (وبعبارة أخرى اللاعقلانية) لا المدرَكة المعلومة التي يتمّ تعرّفها عن طريق فنّ تنظيم القضايا الذهنية وترتيبها، ومن هذه الجهة طلب أتو من أولئك الأشخاص الفاقدين للأحوال الدينية، والذين لم يتسنّى لهم الإحساس بالبعد اللاعقلاني للأمر القدسي داخل أعماقهم... طلب منهم صرف النظر عن قراءة كتابه[2].

وعلى أية حال سوف نسعى لفهم مراده قدر الإمكان.

إنّ الذات القدسية (الله) يمكن ـ بوصفها أمراً عقلانياً ـ إدخالها ماكينة التفكير، ذلك أنّ لها ماهيةً أو طبيعة عقلانية (rational nature)، ومعنى هذا الكلام أننا نعرف الله عن طريق مفاهيم من نوع: المجرّد، الحكيم، الخيّر،

القدسي،... للدلالة على الله سبحانه في الفصل الأول وتعابير أخرى كالهيبة والسرّ و...، أما في الفصل الثاني فاستخدمت التعابير الموظّفة عند ابن عربي نفسه كالتجلّي، ووحدة الوجود، والذات الإلهية، والمراتب و... فليلاحظ ذلك، تناسباً واقتراباً من لغة الشخصيتين المبحوث عنهما، وإن أدّى الأمر إلى إحساس القارئ ـ ربما ـ بنوع من الابتعاد البسيط بين الفصلين (المترجم).

1 – Almond, Rudolf Otto, p. 56.

2 – Otto, The Idea of the Holy p. 8.

القدير.. ونطلق عليه أوصافاً من هذا القبيل، وبناءً عليه، يمكن إخراج الذات القدسيّة إخراجاً يضعها في نطاق قضايا القوّة العاقلة، لتدرك عن طريق تشبيهها بالماهية الإنسانية، وتتحوّل بالتالي إلى موضوع للتأمّلات العقلانية[١].

ومن الطبيعي أنّ بين هذه الصفات، أوصافاً تفترق افتراقاً مهماً لو أطلقناها على الله عما إذا أطلقناها على الإنسان، ولا ينبغي الغفلة عن هذا الأمر، فهذه الأوصاف إنما نطلقها على الله على نحو التشبيه والتمثيل (analogously) لا أكثر؛ إن القدرة التي نعرفها ونلمسها في ذواتنا ليست سوى قدرة ناقصة محدودة متعلّقة بالغير، أما تلك القدرة الإلهية فهي مطلقة، لا محدودة، قائمة بالذات[٢].

ويستفيد أتو - بوضوح مع تسامح - من المنهج الاستدلالي لفريس (Friesian) في مجال المعاني والمفاهيم العقلية (The ideas of reason) مع سلب النواقص المتعلّقة بها نتيجة اللباس الزماني.

ويمكن تنظيم استدلال أتو في هذا المضمار على الشكل التالي:

إن الله - وكذلك الموجودات الإنسانية - أمور عقلانية، ويمكن إطلاق الأوصاف الانسانية على الله، فمن حيث أن الموجودات الإنسانية، بوصفها عنواناً لأشياء ذات روح وحكمةٍ وإرادة وأمثال ذلك، يمكن أن تخضع للنظام المعرفي، وتكون معلومة، فهي أمورٌ عقلانية تخضع في إدراكها للقيود والنواقص التي تفرضها الأشكال الزمنية عليها، وحيث إن الله لا يقبل الإدراك مع تلك القيود والنواقص، فلا بد للعقل من حذفها (القيود) حتى يتسنّى إطلاقها عليه[٣].

من جهة أخرى، تبدو الذات القدسيّة أمراً غير عقلاني بدرجة أكبر، وفي

---

1 - Ibid., p. 1.
2 - Ibid.
3 - Almond, Rudolf Otto, p. 56.

الحقيقة، ما يريده أتو هو القول: بأن الأوصاف العقلانية يمكنها الإشارة مباشرة إلى البعد اللاعقلاني، ذلك البعد غير القابل للمسه لمساً إدراكياً ذهنياً، والطريق الوحيد للوصول إليه ينحصر بالإحساس واللمس الشعوري، وهي ـ أي الأوصاف ـ تغدو معتبرة بهذا اللحاظ.

إن الأحوال والحالات (الروحية الإحساسية) يمكن أن تحكي عن أمور عقلانية، كما يمكنها الحكاية عن أمور لا عقلانية[١]، فعندما تتعلّق بأمرٍ قابل للإشارة، يُعرف عن طريق المصطلحات الدقيقة ويتّضح من خلال المفردات المحدّدة، فإنها (الأحوال) تَقَرّ حينئذٍ في دائرة المعقول، أما عندما تنبعث من البُعد اللامعقول للذات الإلهية، فإنها سوف تكون أمراً فارداً لا مثيل له من نوعه، رغم التشابه الموجود ما بين الأحوال والأحاسيس العقلانية واللاعقلانية، والسبب في تفرّدها أنموذجاً لا شبيه له، واستعصائها على التحوّل، إنما جاء بسبب انبعاثها من ذاك الجانب اللاعقلاني، وعن طريقه[٢].

والدليل الذي يقدّمه أتو لإثبات فرادة الإحساس اللاعقلاني، وهو الإحساس الديني، مكوّن من أمرين:

الأوّل: العلاقة العميقة والاتصال الوثيق الذي يربط هذه الأحاسيس بإدراك حقيقة لا عقلانية فريدة في ذاتها ووجودها، فمن حيث إنها (أي الأحاسيس) تنبعث في سياق مواجهة أمر مطلق لا مثيل له تغدو بنفسها أمراً مستقلاً، يأبى عن التحوّل إلى أي نوعٍ من أنواع الإحساس الأخرى.

الثاني: الدراسة الظاهراتية الهادفة لكشف حقيقة هذا النوع من الإحساس، فقد هدف أتو في مختلف ثنايا كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)) لكشف

---

1 - Otto, The Idea of the Holy, pp. 58 - 59.

2 - Ibid., p. 59.

حقيقة الأحاسيس الدينية عن طريق المنهج الظاهراتي، مدلّلاً على أن هذا النوع من الإحساس يمتاز بالاستقلال الكامل، وبنوع من الأحديّة.

وكما تقدّم، يتكوّن الدين ـ من وجهة نظر أتو ـ من مركّب عقلاني ولا عقلاني، ومثل هذا التركيب يتطلّب نوعاً من التقييم (Valuation) المختصّ بدائرة الدين نفسه[١]، ويسمّي أتو تلك المقولة الناتجة عن اجتماع هذين الجزءين بالمقولة القدسية. (Category of the Holy die kategorie des Heiligen).

إن تبلور الدين وظهوره إنما يكونان عن طريق مساهمة هذه المقولة وفعاليتها في الذهن، ومعنى ذلك أن القدسية (holiness) ليست مجرّد ظاهرة دينية شبيهة بالاعتقاد بالآلهة، والشياطين، والأساطير الراجعة الى الخلق (creation my the) أو القرابين (sacrifice) وما شابه ذلك[٢]، بل إنّ هذه الظواهر ـ ومختلف الظواهر الدينية المتنوّعة الأخرى ـ إنما تقاس هي نفسها على أساس معيار (القدسية)، وتأخذ اسمها هذا عن هذا الطريق.

وتتقبّل العناصر اللاعقلانية القدسية نوعاً من العلاقة التمثيلية (analogaus relation) مع الخصائص الطبيعية الإنسانية، بمعنى أن الصفات الراجعة للإنسان يمكن إطلاقها عليها (العناصر اللاعقلانية) على نحو التمثيل والتشبيه، وهي أيضاً (العناصر اللاعقلانية) تشبه الأحاسيس اللاعقلانية، لكنّها مع ذلك، تتسم بالفرادة والأحديّة، مكوّنة النواة المركزية والجوهر الخالص الأصيل للأديان.

يقول اتو: ((ليس هناك من دينٍ لا توجد فيه هذه العناصر بوصفها أعمق

---

1 – Ibid., p. 6.

2 – David Bostow, ((Otto and Numinous Experience)), Religous Studies, 12, 1976, p. 165.

أعماق نواته الحيّة، كما وبدونها لا يستحق دين هذا الاسم (الدين))[١].

الأمر المعنوي:

يظهر الدين ـ عند أتو ـ على أثر مواجهةٍ بين الروح الإنسانية وحقيقةٍ ما ذات بُعد عقلاني وآخر غير عقلاني، والاصطلاح الشائع كتعبير عن هذه الحقيقة المتعالية هو الأمر القدسي (The Holy)، إلا أنّ هذه المفردة اختلطت في مسير تطورها المعنائي عبر الزمن مع جملة من المفاهيم العقلانية، أدّت إلى اختفاء بعدها اللاعقلاني الأصيل، ليغدو فيما بعد مغفولاً عنه.

ولعل المفهوم الأكثر أهمية والمستبطن داخل مصطلح المفهوم القدسي، والمتبادر لدى الذهن لدى سماع هذه المفردة قبل غيره هو: إرادة الخير، الحسن، الخير المحض، بحيث يعد الأمر القدسي حقيقة معبّرة عن الخير المحض وإرادته، ومن وجهة نظر أتو، فإن غلبة هذا النوع من المفاهيم الأخلاقية والنظرية أفضى إلى اختفاء ذاك البعد الأكثر أهمية في هذه الحقيقة، البعدُ الذي لا يتبدّى بصورة منظومات مفهوميّة يجري تكشفها عن طريق تفعيل جهاز العقل النظري، وإنما ينجلي عن طريق الحال والإحساس العميقين في وجود النفس الإنسانية[٢].

ولكي يتخطّى أتو العلائق والتجمّلات الأخلاقية والنظرية التي استوعبت مفردة ((القدسي)) (holy)، يختار للإشارة إلى هذا البعد من تلك الحقيقة لفظ (numen) اللاتيني، لينحت منه صفة (numinous) لاحقاً.

ويكتب أتو في النص الألماني لكتابه في قسم فهرس المصطلحات الأجنبية

---

1 - Otto, The Idea of the Holy, p. 6.

2 - Ibid., pp. 5 - 7.

تعريفاً لهذه المفردة فيقول: ((حقيقة ما وراء الطبيعيّة ليس لها تصوير دقيق))[١].

إن مصطلح ((نومينوس)) الفارسي لا يمكنه أن يكون معادلاً كاملاً لمقصود أتو، إلا أنّ واحداً من المفردات التي وضعت في هذا المجال كان ((أمر مينوي))[٢]، وإننا نستخدم هذا اللفظ هنا بوصفه مجرّد عنوان مشير لما يقصده أتو من لفظ ((numinous)).

تشتق كلمة (nomen) في اللغة اللاتينيّة من الجذر nuere الحاضر في مفردتين هما: (abnuere) وتعني التكذيب مع تحريك الرأس، و(adnuere) وتعني التصديق مع تحريك الرأس أيضاً، وبناءً عليه فإن (numen) ترجع من الناحية المعنائية إلى (nutus) أي تحريك الرأس، والمنشأ الأبعد لهذا اللفظ يظهر في الكلمة الهندوأوربية (neu) المعادلة لمفردة (neume) اليونانية والمرادفة لها[٣].

والمسألة البالغة الأهمية، هي أن أتو يستعمل مفردة ((numinous)) في كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)) في وجهين، فأحياناً يطلقه على نفس تلك الحقيقة المتعالية، فيما يطلقه أحياناً أخرى على ذاك الإحساس الخاص الفريد المنبعث في

---

١ ـ النص الألماني ص: ٢٢٥ (نقلاً عن مسعود زماني، وجهة قدسي، رسالة ماجستير تابعة لجامعة الشهيد بهشتي، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨م، ص٢٠، وقد حذف هذا القسم من الترجمة الإنجليزيّة للكتاب).

٢ ـ مينوي، في اللغة الفارسيّة تعني المعنوي أو الجنتي (نسبة إلى الجنّة)، والعالم (المينوي)، كلمة تستخدم في الفارسية بمعنى العالم الروحاني.

3 - Schilling Pobert, ((Numen)), in The Encyclopedia of Religion, ed. by Mircea Eliada, vol. 11, London, Macmilan Publishing, 1986, p. 21.

النفس إثر مواجهة تلك الحقيقة، ومن الواضح أن هذين المعنيين يجب تفكيكهما رغم ما بينهما من اتصال كامل ووثيق، لأن الخلط بينهما يؤدّي إلى إبهام وتعقيد في فهم المقصود، بل وأحياناً إلى استنتاج خاطئ ومغلوط، ولأجل تجنّب خطأ من هذا النوع سوف نطلق في هذا الكتاب كلمة ((الأمر المعنوي أو الروحي)) على تلك الحقيقة، فيما نستخدم مصطلح التجربة الروحية أو المعنوية للتدليل على ذاك الحال النفساني.

يعتقد أتو أن الأمر المعنوي خارج عن إطار الإدراك المفهومي بصورة كاملة، وهو من هذه الجهة غير قابل للبيان (arreton) [١]، ولا للتوصيف (ineffabie) [٢]، فهو لا ينبثق عن طريق التفكير والتأمّل العقلي، ولا يولد على شكل مفاهيم ومقولات ذهنية، وإنما بمعونة إحساسٍ خاص فريد في أعماق الوجود الإنساني إثر مواجهة تقع مع تلك الحقيقة الرمزية المستكنّة بالأسرار، ولعل هذه النقطة واحد من أهم أركان ـ أو أهمها على الإطلاق ـ فكر أتو الذي سعى، بكل وجوده وطاقته، لشرحها في كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)).

إن التعبير اللاتيني (mgsterium tremeendum Fascinans)، أي السر المهيب والجذّاب، الذي يستعمله أتو لتوصيف ذاك الأمر المعنوي، هو في الواقع، توصيفٌ للتجربة المعنوية، أو ببيان أكثر دقةً توصيف للأمر المعنوي المتجلّي في التجربة المعنوية، ولهذا السبب عينه يتحدّث أتو في كتابه عن الإحساس المعنوي والذي هو نوع من التجربة الروحية، رغم أنّ عنوان كتابه يشير إلى الحقيقة عينها أي الأمر المعنوي، ويسعى جاهداً لمنح القارئ الوعي الذاتي بهذا الإحساس

---

١ ــ كلمة يونانية تعني غير القابل للبيان، أي ما لا يمكن الحديث عنه.

٢ ــ كلمة لاتينيّة تعني الشيء الذي لا يقبل التوصيف.

الخاص المكنون في أعماق وجوده، والانتباه له، وهو إحساس يتفتّح أحياناً في ثنايا النفس، واصلاً لدى بعض الناس إلى أوج إيناعه.

((إننا ندعو القارئ إلى التأمل في التجربة الدينية المحسّة في عمق الروح))[١].

لكن هذا الإحساس الخاصّ المنبعث على إثر المواجهة مع ذاك الأمر الروحي (التجربة الروحية) هو بنفسه إحساس فريد، لا نظير له ولا شبيه، وفي النتيجة، إنه إحساس مستعصٍ عن التوصيف، وهو ـ كأي معلوم بالأصالة بالمعنى الدقيق للكلمة ـ غير قابل للتعريف، ولا يمكن الحديث عنه، بل الممكن فقط بعثه في روح السامع.

ففي الحقيقة، يعتبر أتو توصيف هذه الأشياء أمراً غير مقدور، رغم أنه انشغل ذاته بتوصيف الأحوال الروحية، بل أجاز توصيف الأمر المعنوي عينه، واتضاح هذه المسألة أمرٌ مرهون بدراسة نظرية أتو حول اللغة الدينية.

يشتمل الإحساس الروحي جوانب متنوّعة، وهو ما دفع ببعض العلماء إلى عدّه مجموعةً معقّدة من الأحاسيس لا نوعاً من الإحساس[٢]، وفي الحقيقة، يمتاز هذا الإحساس ـ إلى جانب تنوّع أبعاد نواته الداخلية ـ بسعةٍ وشمولية من حيث ما فيه من مراتب الشدّة والضعف، وهذه المراتب المتنوّعة للتجربة المعنوية يمكن دراستها دراسة تاريخيّة، بمعنى أنها خضعت لمنحنى صعود وأفول على امتداد الزمن التاريخي وعلى صعيد تحوّلات الأديان المختلفة بشكل متناسب مع الظروف

---

1 – Otto, the Idea of the Holy, p. 8.

٢ ـ مايكل بترسون وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، (عقل واعتقاد ديني، فارسي)، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، ص٤٢.

التاريخية، كما يمكن ـ من جهة ثانيةٍ ـ لأي فردٍ أن يتحسّس التمظهرات المختلفة لهذا الإحساس في أعماق روحه، وهي تمظهرات وتجليات ممتازة فيما بينها من زاوية الشدّة والضعف.

الفصل الثالث

خصائص التجربة الروحيّة

إحساس المخلوقيّة (Creatur - Feeling) أو حالة العبوديّة:

يشتمل القسم الأهم من دراسة أتو تحليلاً دقيقاً للحالات الإحساسية المقوّمة للتجربة الروحية، والعنصر الأوّل الذي يقدّمه أتو في شرحه لهذه التجربة الباطنية يتمثل في إحساس الإنسان بأنه مخلوق، أي حالة العبودية[1]، والمقصود من هذا الإحساس حالة خاصة فريدة تظهر في نفس الإنسان قبال موجودٍ يمتلك كافّة الشؤون والأبعاد الوجودية له، أي إحساس العدميّة، ولا شيئيّة الوجود المحدود.

ويعتبر أتو كلمات النبي إبراهيم عليه السلام الواردة في سفر التكوين (الإصحاح ١٨، الفقرة ٢٧) تعبيراً رائعاً عن هذه الحالة، فعندما يريد إبراهيم الحديث مع الله حول نجاة قوم لوط، يبتدئ كلماته بالقول: ((فأجاب إبراهيم وقال إني قد شرعت أكلّم المولى وأنا ترابٌ ورماد))، إنه إحساس الحاجة والفقر والارتهان،

---

1 – Otto, The Idea of the Holy, p. 8.

إحساس ينبعث هائجاً من أعماق وجود الإنسان عندما يقف مواجهاً للأمر القدسي.

والجدير ذكره، أن ما يطرحه أتو تحت عنوان إحساس المخلوقيّة يفترق من جهات عدّة عما يثيره شلايرماخر في نظريّته حول إحساس الارتهان وعدم الاستقلال (feeling of dependence) بوصفه الوجه الأكثر أصالة للدين في الوجود الإنساني[١]:

أولاً: إن إحساس العبودية عند أتو إحساس فريد لا مثيل له، وغير قابل للانبعاث إلا عقب مواجهة إنسانية مع الأمر القدسي، دون أن تفسح لنا الفرصة مجال الشعور به في أي لحظة أخرى، وضمن أيّ إحساس إنساني آخر، مهما كان ذاك الإحساس قريباً وهذا الشعور، بل إنه يختلف عنه، مع أن أتو يعتقد بأن إحساس الارتهان الذي يأتي على ذكره شلايرماخر ليس له أيّة صفة دينية، وإنما يخضع لمجالات متنوّعة، وإثر اتصال بأمور مختلفة، من قبيل الإحساس الذي يشعر به الإنسان حالة الفقر، والعجز، والحرمان، والمحدودية، فذاك الإنسان الفارغ من المشاعر الدينية يمكنه أن يعثر في قرارة نفسه وخباياها على إحساس الارتهان هذا، ارتهان للماء، والهواء، والغذاء، واللباس، والمسكن وأمثال

---

١ ــ لقد تحدّث شلايرماخر قبل ما يقرب القرن من زمن أتو عن الحالات الدينية، وأن النواة المركزية الأصيلة في الدين إنما تتبلور عن طريق هذه الأحاسيس، وقد مجّد أتو شلايرماخر أيّما تمجيد، مانحاً إياه افتخار الاكتشاف الثاني للدين، وقد تحدّث أتو حول هذا الموضوع في مقالة له حملت عنوان: ((كيف أعاد شلايرماخر قراءة الإحساس الروحي)).

انظر (Rudolf Otto, ((How shleiermacher Rediscoreved The Sensus Numinus)) in Religious Essays, PP. 68 - 77) وقد أوضح أتو في مقدّمته التي دوّنها لكتاب ((حول الدين)) لشلايرماخر، تأثّره به وإعجابه بأفكاره المتعلّقة بحقيقة الدين.

ذلك، فهذه الحالات جميعاً لا يمكن وصفها بالدينيّة إطلاقاً من وجهة نظر أتو.

لكن شلايرماخر لم يغفل عن هذا الأمر، فقد تفطّن لعموميّة إحساس الارتهان هذا، وأنه لا يقف عند المشاعر الدينية، ولأجل ذلك، وضع قيد الإطلاق للتمييز بين الحالة الخاصّة من حالات هذا الإحساس، والتي تكوّن عنده الحقيقة الصادقة للدين، وبين بقية الحالات المشابهة، معتبراً أن إحساس الارتهان المطلق هو الإحساس الذي يمثّل جوهر الدين، ساعياً عن هذا الطريق إلى وضع حدٍ فاصل بين هذا الإحساس ومختلف الأحاسيس المشابهة.

ووفقاً لذلك، يعدّ إحساس الارتهان المطلق المكوّن الأساس لجوهر الدين، فيما يُشرط هذا الإحساس ويقيّد في بقية الحالات التي يظهر فيها ضمن مجالات أخرى.

ويرى أتو أن هذا المهرب غير تام، ذلك أنه يحصر الاختلاف ما بين الإحساس الديني ذي الدور الرئيس، وبقية الأحاسيس اللادينية المشابهة في خصوص الشدّة والضعف، أي أن إحساس الارتهان الموجود في المجالات الأخرى يمكنه أن ينتج إحساساً دينيّاً فيما لو اشتدّ وقوي، وهذه النتيجة تناقض تماماً ما أكّد عليه أتو مراراً وتكراراً من أن الاحساس الديني (التجربة الروحية) أمرٌ فريد لا مشابه له ولا مثيل، بل لا يمكن إرجاعه إلى أي حالة مشابهة.

إن هذه الحالة الاستثنائية التي تظهر بالخصوص عند العبادة والمناجاة وتفصح عنها عبارات من نوع: ((أنا تراب ورماد)) هي عند أتو حالة العبد المستغرق في عدميّته[١].

ثانياً: الإشكالية الثانية التي تواجهها نظرية شلايرماخر تتركّز حول مقولته: إن الإنسان يتواجه وإحساس الارتهان المطلق عن طريق المباشرة ودونما

---

1 - Otto, The Idea of the Holy, Chapter 3.

واسطة، ليكون هذا الإحساس بنفسه واسطة لإثبات متعلّقه، ألا وهو الساحة الإلهيّة المقدّسة، فشلايرماخر يحاول ـ في الواقع ـ التسسل إلى الساحة المقدّسة الإلهيّة بنوع من الاستدلال، وفي مرحلة ثانويّة، ومن وجهة نظره، يواجه الإنسان في البداية حالة الارتهان والاتصال التي تتملّكه، ومن ثَمّ المبدأ الذي اتصل به وارتهن له.

وهذا التحليل يتناقض ـ من وجهة نظر أتو ـ وواقع القضايا النفسانية، ومن ثمّ، فالمواجهة التي تحدث مع الأمر المعنوي إنما هي مواجهة مباشرة تستغني عن وساطة أيّ شيء، لا أنها ثانوية بعديّة.

ثالثاً: إن إحساس الارتهان المطلق هو ـ من وجهة نظر شلايرماخر ـ أعمق حالات الإيمان الإنساني، فيما يتربّع إحساس الهيبة (الذي يعني به أتو حالة الخشية والخوف الديني) على عرش الصدارة لينبثق عنه إحساس العبودية ويعتمد عليه، إنه الشعور الأكثر أصالةً وعمقاً، إنه إحساس يحمل صاحبه أولاً وبالذات نحو أمرٍ منفصل عنه، أما شعور العبد انه مخلوق ـ أو كما يسميه شلايرماخر إحساس الإرتهان المطلق ـ فهو شعور ثانوي معلول بشكلٍ من الأشكال لإحساس الهيبة.

يظهر إحساس الهيبة على أثر تماس مباشر مع الأمر المعنوي كواقع عيني، ومن ثم تكون مشاعر العبودية عند أتو مسبوقة في مرحلة متقدّمة بإدراك مباشر بديهي للأمر القدسي المتعالي[1].

رابعاً: إن التفسير المتقدّم لشلايرماخر فيما يرجع لإحساس الارتهان المطلق، يواجه إشكاليّة أخرى من وجهة نظر أتو، ذلك أنه في الواقع يجعل هذا

---

1 – Ibid.

الإحساس معلولاً للإمساك بالذات والعثور عليها، أي معرفتها بوصفها معلولاً وأثراً لعلة أخرى، إن الارتهان في كلمات شلايرماخر يعدّ أمراً ثنائي الطرف، أحد الطرفين فيه معلول، فيما يمثل الطرف الثاني جانب العلة، ووفق فهم أتو، فإن أمراً من هذا النوع يرجع إلى البعد العقلاني للأمر القدسي، ذاك البعد الذي تجري معرفته عن طريق المفاهيم الذهنية، وينسكب في قالب من المقولات العقلية بمعونة من القوّة النظرية للإنسان، أما ما يتحدّث عنه من حالة روحية، مشيراً إليه بكلام إبراهيم ﷺ، فهو إحساس خارج بالكليّة عن دائرة المفاهيم ونظم المقولات العقلية، مرتبطٌ بالبعد اللاعقلاني للأمر القدسي، أي الأمر المعنوي[١].

السرّ المهيب والجذّاب:

كما تقدّم، ينبعث إحساس العبودية عند أتو من حالة أعمق وأكثر أصالة تسمّى الهيبة، فمن وجهة نظره، ووفقاً لما يتجلّى في حالات الإنسان، يكون الأمر المعنوي سرّاً (mysterium)، مهيباً هائلاً مروّعاً (Tremendum)، وجاذباً فتّاناً (Fascinans)، فهذه العناوين تشير من ناحية إلى الذات المعنوية، فيما تبرز من ناحية أخرى في توصيف الحالة الإيمانية والإحساس الديني الخالص للإنسان عبر التاريخ، ذاك الإحساس المختلف شدّة وضعفاً.

«قد يرد إحساس [السرّ المروّع المهيب] كلمع برق، كنسيم خاطف يداعب القلب ويثيره، فيملأ الروح طمأنينةً متولّدةً من أعماق العبادة، ومن الممكن ان يتحوّل هذا الإحساس إلى وضعية روحية أكثر ثباتاً وبقاءً، فيستديم ارتعاشاً من

---

1 – Ibid., p. 12.

الخوف والانقياد وقد يظهر هذا الإحساس كغليان ثائر وبركان هائج يتفجّر من أعماق الروح مصحوباً بحراك شديد، أو هيجان غريب غير معتاد إطلاقاً، فيغدو الإنسان معه كالعاشق الولهان أو كالمجنون التائه الذي انفرط عقد سيطرته على نفسه، فخرجت الأمور من يده، أو كالسكران المنتشي الذي فقد إحساسه بما حوله» [١].

ولأجل توضيح نظرية أتو، نحاول هنا دراسة كل واحدٍ من هذه العناوين على حدة:

السّـــــر:

للتجربة الروحية بُعد ذاتي داخلي (subjective) وآخر عيني خارجي (Objective)، وينبئ هذا الأمر ـ مادام مرتبطاً بفاعل التجربة ـ عن إحساسٍ بعدميّته إزاء حقيقة يواجهها في التجربة نفسها، فشعور العدمية هذا وجود (Ontological) كما هو قيمة (Valuational).

فمن جهة، يعدّ وجود الإنسان مقابل قدرة قاهرة متغلّبة عليه كالعدم، ومن جهة أخرى تغدو قيمة هذا الانسان في الواقع بل وقيمة بقية الأشياء قبال القيمة العليا للأمر المعنوي في مناخ يظلله إحساس العبودية، أمراً عدمياً هو الآخر، وإلى جانب هذا الإحساس الوجودي والقيمي الذي يفرّغ الأشياء كلّها من الوجود والقيمة معاً، لينزل بها حدّ العدم، يتجلّى للإنسان الأمر المعنوي كواقع عيني مباشر بوصفه سرّاً (mysterium)، إنها لسمة هذه الحقيقة، أن تجعل الإنسان في حالة من الانبهار والحيرة والإعجاب [٢].

---

1 - Ibid., p. 12.
2 - Ibid., p. 26.

ويتمسّك أتو للتفريق بين إحساس الحيرة والانبهار وإحساس الخوف والخشية والهيبة بهذا النصّ الإنجيلي: ((وكانوا في الطريق صاعدين إلى أورشليم ويتقدّمهم يسوع. وكانوا يتحيّرون وفيما هم يتبعون كانوا يخافون)) [(١)].

ولكي يوضح أتو إيضاحاً تاماً هذا السرّ الديني أو الانبهار والحيرة، يوظف تعبير ((مغاير تماماً)) (The holy other)، وهو تعبير يحكي عن مغايرة كاملة للأمر المعنوي عن أيّ أمرٍ آخر [(٢)]، وكما يرى آلموند، لعل أتو قد اقتبس هذا التعبير من فريس [(٣)]، وحتى على هذا التقدير، فإن أتو منح هذه الكلمة معنى أكثر غنى وعطاء مما كان قد قصده فريس نفسه، فقد عنى بها كل جهد هادف الى حصر الأمر المعنوي وتحديده في دوائر العقل الإنساني، وكما يوضح برنارد هارينغ (Bernhard Haring)، فإن أتو انتخب هذا التعبير ليوضح - مقابل فندلبانت [(٤)] وآخرين - أن الدين ليس مجرّد جمع المفاهيم الدنيوية حول القيم،

---

[١] ـ إنجيل مرقس، الإصحاح ١٠، الفقرة ٣٢.

2 – Ibid., p. 26 - 27.

[٣] ـ يعتقد الدكتور شايغان بأن لفظ ((مغاير تماماً)) أخذه أتو من رسائل أوبانيشاد، سيما الكلمة السنسكريتية (anyadeva) التي تعطي هذا المعنى. (انظر: داريوس شايغان، الأصنام الذهنية والخاطرة الأزلية، مصدر سابق، ص١١٧).

[٤] ـ ويلهلم فندلبانت (١٨٤٨ ـ ١٩١٥) من أشهر فلاسفة الكانطية المحدثة الألمان، والذي تخطّت شهرته الحدود الألمانية، لقد كان الممثّل الرئيسي لمدرسة بادن التي كانت تبحث عن المسائل الفلسفية الهامّة في علم القيم أو ((القيميّة))، وقد تتلمذ فندلبانت على يد ((لوتسه))، واشتهر بسمة المؤرّخ الفلسفي، ودرّس في جامعات زيورخ (١٨٧٦ ـ ١٨٧٧)، وفرايبورغ (١٨٧٧ ـ ١٨٨٢)، وستراسبورغ (١٨٨٢ ـ ١٩٠٣)، وماربورغ (١٩٠٣ ـ ١٩١٥). راجع جون ماكواري، الفكر الديني في القرن العشرين (تفكّر ديني در قرن بيستم. بالفارسية)، ترجمة بهزاد سالكي، ص١١٦ ـ ١٢٦.

وإنما الله يمثل شيئاً مغايراً بالكلّية لكافة المقولات الشائعة في هذا العالم[1].

ويسعى أتو ـ انطلاقاً من اعتباره النظم العقائدية الدينية أمراً ثانوياً منبثقاً عن الإحساس الروحي الأصيل ـ إلى البحث عن جذور التعاليم الدينية من نوع بساطة الذات الإلهية (simplicity)، ووحدة الصفات والذات، في هذا الجانب من الأمر المعنوي، وبعبارةٍ أخرى، إن الحديث عن أن الذات الإلهية بسيطة، وأن صفاتها ليست إلا عينها دون زيادة لها عليها.. كلّ ذلك وغيره إنما يعلّل بكون الأمر المعنوي أمراً مغايراً بالكلّية لبقيّة الأشياء في عمق التجربة الإنسانية، وليس إلا تجلياً لسرّ.

وهذا النمط من القراءة للأمر المعنوي بوصفه مغايراً لكلّ شيء، يستدعي تعداداً من المفاهيم الهامّة التي تتعلّق بالعلاقة بين الله والعالم:

أولاً: إن هذه الخصوصية تمنع وضع الله في نطاق التحديد الزماني والمكاني، ومن هنا فهو لا ينطوي تحت الانطباعات الإدراكية السابقة على الشهود.

ثانياً: رغم أن الكثير من المؤمنين بالله، يعيّنونه بعددٍ محدّد، ويصفونه بالوحدة والفرادة قائلين: ((إنه واحد))، إلا أنّ مفهوم ((المغايرة الكاملة)) ينفي هذا النحو من التعيّنات، ومن هنا يعتقد أتو بأن مصطلح الواحدية الإلهية (monotheism) أو التوحيد الإلهي مصطلح فاقد للقيمة من الزاوية الإثباتية، ولا يمكن توظيفه إلا بغية نفي التعددية الإلهية (Polyheism).

ثالثاً: إن هذا المفهوم يؤدّي إلى تنحية التصوّر القاضي بعلاقة العلّية بين الله والعالم ليوصف الأخير بأنه معلول له وهو علّة له، ومن هنا يكتب أتو: ((إن

---

1 – Almond, Rudolf Otto, p. 68.

الله أعلى، لا من الزمان والمكان، ولا من المقدار والعدد فقط، بل هو أعلى من المقولات العقلية كافّة، ولا يبقى له إلا ذاك الارتباط البنيوي المتعالي الذي لا يخضع لأيّة مقولة))[١].

وكما لاحظنا في هذا الكلام، فقد تمّ تحليل المعرفة الدينية، لا أقل بعضها ممّا يعتبر الأمر المعنوي سرّاً، وفقاً للاصطلاحات الكانطية، الأمر الذي يخلق تداعياً في ذهن القارئ ولو تلويحاً، أن أتو يذهب إلى أن التحليل السليم للمعرفة الدينيّة يستلزم الإقرار المسبق بتلك القيود والمحدوديات التي شرحها كانط في نظريّته حول فهم الدين، إلا أن الأمر الذي يجدر لفت النظر إليه هو أن هذه القيود والحدود كانت دعت كانط إلى تبنّي عدم إمكان معرفة أصل متعلّق الدين، أي الله، أما أتو فقد نظر إلى الأمر بوصفه سدّاً لأحد طرق معرفة الله فحسب، ألا وهو طريق التفكير والتأمل العقلي، فيما يبقى عنده سبيل المشاعر والأحاسيس الدينية الفارغ من قيود ومحدوديات كهذه مفتوحاً مشرعاً، ومن هنا يكتب جون ماكواري شارحاً نظرية أتو فيقول: ((يرى أتو أن الأمر المعنوي وإن استعصى عن التوصيف، إلا أنه قابع بشكلٍ من الأشكال في دائرة فهمنا وإدراكنا، إننا نحسّ به، ومقصودنا من الإحساس لا مجرّد الانفعال، بل نوعاً من الحالة الذهنية العاطفيّة (an affective state of mind) المتضمّنة شكلاً من التقييم ومعرفة ما قبل المفهومية))[٢].

---

1 – Rudolf Otto, Religious Essays, London, Oxford University, 1931, p. 87.

2 – John Macquarrie, Twentleth Century Religious Thought, New York, Charles Scribner's sons, 1981, pp. 215 - 6.

فمثلاً، يرى أتو أن فكرة: الله هو وجود الأشياء كافّة (being of all things)، ليست سوى جهدٍ غير مبّرر للحديث بشكل إيجابي عن علاقة الله بالعالم، وبناءً عليه، إذا أراد القائلون أن الله هو وجود الأشياء كافّة بعبارتهم هذه كشف الستار عن شكل العلاقة القائمة بين الله والعالم، وأنها تتعيّن عن طريق هذا الضبط والإطار المفهومي فإنهم مخطئون في ذلك، نعم، يمكن لهذا الكلام أن يكون معتبراً حينما يجري توظيفه في شكله السلبي، بحيث يغدو المعنى المقصود للمتكلّم أن العلاقة ما بين الله والعالم هي علاقة مغايرة بالكامل للعلاقات الأخرى كافّة مما تعرّف عليه الذهن البشري، وبحسب تعبير أتو، إن تعبير: الله هو وجود الأشياء كافّة أو أنه الوجود بنحو العموم يفهمنا الى حدٍ ما أن العلاقة ما بين الله والعالم هي علاقة متعالية، وعصيّة عن الفهم، ومغايرة لمختلف أشكال العلاقات العقلانية، فهي - بالدقة - علاقة تتعالى عن الزمان والمكان، وتتنزّه عن العددية والكمّية، ومن ثمّ تقوم على الامتياز عن بقية مقولاتنا المتعارفة عن علاقة العليّة[1].

المــــهيب:

ومع التغاير الكامل للأمر المعنوي، إلا أنه يتجلّى في سمتين متقابلتين: فمن جهة هو حقيقة مخيفة مهيبة، ولذلك تتجلّى في أحوال صاحب التجربة فتظهر خوفاً، ورعباً، ورهبة (awe)، وهلعاً عظيماً، وانبهاراً، وتعجّباً، لا حدّ له ولا حصر (wander).

ومن جهةٍ أخرى، واقع جذّاب يخطف القلوب ويسلبها (fascinans)، شاداً السالك بقوّة ناحيته، ليحوّله إلى عاشقٍ ولهان متحيّر به.

---

1 – Otto, Religious Essays, p. 85.

وهذان الإحساسان، إحساس الخوف والخشية، وإحساس الشوق والجذبة المقارن له، إحساسان متعادلان ومتوازنان.

وفي سياق تحليله له (المهيب) (tremendum)، يحدّد أتو عناصر ثلاثة: المخيف (awefulness or dread)، العظمة والجلال (majesty or overpoweringness)، والسطوة والقدرة (energy) [١].

ويؤكّد أتو في هذا الموضع أيضاً على أن الهيبة والخوف والوجل على إثر التماسّ مع الأمر المعنوي.. كلّها أمورٌ فريدة ممتازة عن غيرها امتيازاً كاملاً.

أ ــ المخيف:

يختلف الخوف المراد هنا عن حالة الهلع والخوف الحاصلة عند الإنسان مقابل العوامل الطبيعيّة المهدّدة له، بل لا يمكن تصنيف هذا الاختلاف على حساب اختلاف الشدّة والضعف، فالخوف المنبعث في الإنسان أمام الله، وحالة الخضوع والخشية الخاصّة التي تحكم وجوده مختلف كثيراً عن الخوف على النفس [٢].

ولكي يزيل أتو الغموض عن هذه الحالة، يتمسّك بنصٍّ للكتاب المقدّس في سفر الخروج، الاصحاح ٢٣، الفقرة ٢٧، حيث نقرأ: ((أرسل هيبتي أمامك، وأزعج جميع الشعوب الذين تأتي عليهم وأعطيك جميع أعدائك مدبرين)).

وفي سفر أيّوب، الإصحاح ٩، الفقرة ٣٤ يقول: ((ليرفع عنّي عصاه ولا

---

1 – William J. Wainwright, Religious Experience and Language, Companion Encylopedia of Theology, Routlage, 1995, p. 620 - 21.

2 – Otto, The Idea of the Holy, p. 13.

يبغتني رعبه إذا أتكلّم ولا أخافه. لأني لست هكذا عند نفسي))، وفي الإصحاح ١٣، الفقرة ٢١ جاء أيضاً: ((أبعد يديك عنّي ولا تدع هيبتك ترعبني)).

وإحساس الخوف والرهبة هذا (awefulness) هو المنشأ ـ عند أتو ـ لبداية الدين، حتى في أشكاله البالغة البدائية التي تشكّلت كحالةٍ من الخوف من القوى الشيطانية (demonic dread)[1].

ويعتبر أتو ـ وفقاً لتصوّره هذا ـ أن المقولات التي أرادت تفسير ظهور الدين على أساس القوى الروحيّة (animism) والسحر والشعوذة، وعلم النفس العرقي والقومي، والخوف من ظواهر الطبيعة... مقولات خاطئة، اشتبهت حينما فتّشت عن منشأ الدين في مجالات كهذه، ذلك أنها تغافلت عن ذاك الإحساس الأصيل والأحديّ المشار إليه، والذي يمثّل عند أتو النواة الرئيسية للدين ومنشأ ظهوره وديمومته[2].

وكما أشار أتو نفسه، تتناغم نظريّته في تفسير منشأ ظهور الدين تناغماً شديداً مع آراء روبرت مارت[3] في هذا المجال، فقد انتقد في كتابه ((مدخل إلى

---

1 – Ibid., P. 15.

2 – Ibid.

٣ ـ روبرت رانولف مارت (١٨٦٦ ـ ١٩٤٣م) عالم الانثروبولوجيا الإنجليزي، والأستاذ في جامعة أكسفورد، قدّم منهجاً جديداً في قراءة الأديان الأولى، فقد سعى ـ بدلاً عن شرح الظاهرة الدينية ـ إلى توصيفها، مركّزاً جهوده على القيام بتحليل نفسي لتلك الأديان، وقد كان هدفه ـ كما يقول هو نفسه ـ ((شرح نوع من التجربة الدينية البعيدة عن متناولنا والغريبة عنّا، وذلك بلغة يقدر وجداننا ووعينا الداخلي على التعرّف عليها، بحيث تبدو لنا حقيقتها المشروحة وفق المنهج بأظهر صورها وأجلاها)). (راجع: جون ماكواري، الفكر الديني في القرن العشرين، ص٣١٥ ـ ٣١٦).

الدين)) (The Threshold of Religion) الذي نشرعام ١٩١٤م، نظريات تايلر[١] وفريزر[٢] لذهابهما إلى القول بأن عقل الإنسان البدائي عقلٌ عقلانيٌّ للغاية وغير عاطفي، وقد اعتقد مارت ـ كأتو ـ بأنّ الدين نتاج الحالات العاطفية للنفس الإنسانيّة، لا نتاج العقل والتفكير.

وتقف نظرية مارت على النقيض من نظرية العقليين القائلة: بأنّ منشأ الدين إنما يكمن في بحث الإنسان عن العلل والأسباب المجهولة للظواهر والأحداث، إنه يذهب ـ انطلاقاً من تحقيقاته الأناسية ـ إلى أن أساس الدين هو إحساس الإنسان البدائي بحضور قدرة مذهلة مكنونة مرمّزة، كان يسميها مارت ((مانا)).

يمكن أن تبدو المقارنة بين نظرية أتو ومارت واضحة، سيما مع تصريح أتو نفسه بالتشابه الشديد بين آرائه ونظريات مارت، حيث يرى مارت بأن الشعور الذي كان يحمله الإنسان الأوّل اتجاه ((مانا)) كان مزيجاً من الخوف والإعجاب والانجذاب معاً، خليط كان يصطلح عليه مارت ((العظمة))، فقد ترك ((مانا)) أثره في الكثير من الأشياء دون أن يتحدّد هو بحدود معيّنة، رغم أن بعض

---

١ ـ إدوارد تايلر: أحد كبار علماء الاجتماع الديني في القرن التاسع عشر؛ إلى جانب أغوست كونت وهربرت سبنسر، له كتاب ((الحضارة البدائية))، سعى لتفسير أصل نشوء الدين منطلقاً فيه من فكرة ((الروح))، التي وجد أساسها هو وسبنسر في ظاهرتي الموت والأحلام. أنظر موسوعة علم الاجتماع، الدكتور إحسان محمد الحسن، الدار العربية للموسوعات، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص٤٢٨ ـ ٤٢٩ (المترجم).

٢ ـ السير جيمس فريزر، واحد من علماء الاجتماع الديني في القرن التاسع عشر، درس الدين وظواهره على طريقة تايلر وسبنسر، وكان له ـ إلى جانب كارل ماركس ـ نشاط ملحوظ على هذا الصعيد. أنظر موسوعة علم الاجتماع، مصدر سابق، ص٤٢٩ (المترجم).

الأشياء لديها الـ((مانا)) أكثر من الأشياء الأخرى، فما يمكن أن يكون عنده الـ((مانا)) هو ما يتصل بالمناسك، الأشخاص الهامين أو أصحاب السلطة، المصطلحات الخاصّة، الأجساد، المعالم، الأمكنة، الصخر، الأحجار، الأشجار، النباتات وبعض الكائنات الحيّة الخاصة[1].

ويرى مارت أنّ ما يستكنّ في عمق ((مانا)) رؤية عاطفيّة أكثر منها مفهومية عقلانية، حتى لو اشتملت هذه الرؤية عناصر يحتمل أيلولتها إلى بُعد عقلي، ومن وجهة نظره تمتاز كلمة (awe) الإنجليزية، والتي تعني الخوف والهيبة، أكثر من أيّ كلمة أخرى بوفائها بشرح هذا الإحساس البنيوي الديني، وبناءً عليه، تكوّن الهيبة النواة الرئيسية للوعي الديني البدائي، وردّة الفعل البشريّة إزاء القوى الغامضة المحيطة بالإنسان.

ويشرح لنا مارت مقصوده من ((الهيبة))، مدلّلاً على أنه يتجاوز بهذا المصطلح تجاوزاً بالغاً مجرّد الخوف، فالدين ليس منبثقاً عن مجرّد الخوف من المجهول، بل إن عناصر من نوع الإعجاب، المدح، المحبة، الاحترام، وحتى ربما العشق ليست بأقل دوراً في تشكيل البنية الرئيسيّة للهيبة، والخشوعُ والخشيةُ الدينية تتعلّق بهذا المركّب المعقّد.

يمكن أن يكون ((مانا)) خيراً أو شراً، كما ويمكن أن يكون في ذاته غير أخلاقي، فالـ((مانا)) نوعُ منبتٍ سحريّ ديني غير معين، يتولّد عنه الدين والسحر معاً.

ويتّخذ التكامل الديني شكله عن طريق منح التجربة البدائية بعداً أخلاقياً ومعنوياً، وهي تجربة تختزن في أعماقها ـ ومن قبل ـ بذور المشاعر الأكثر تهذيباً

---

[1] ـ ملكم هملتون، علم الاجتماع الديني، (جامعه شناسى ديني بالفارسية)، ترجمة محسن ثلاثي، ص٧٧ ـ ٨٠.

(الاحترام ـ العشق ـ المحبّة ـ الخشوع)، كما يمكن أن يتبلور هذا التكامل الديني بتكامل عقلي قائم على التفكير والتأمّل، فالدين ـ من وجهة نظر مارت ـ نوع من أنواع تكامل الروح الإنسانية، لكنه في صوره المتنوّعة حافظاً لهذه الهيبة في النفس لذاته، وذلك بوصفها كيانه وبنيته الداخليّة.

ويرى مارت أن مشاهدة شكل العلاقة بين التجربة الملانزية منبتٍ ((مانا)) وإحساس الشوق إلى الوصال اللامتناهي مثلاً عند شلايرماخر ليس بالأمر الصعب[١].

ويشبه الـ((مانا)) في شكله الأكثر انتزاعيّة، بقطع النظر عن تجلّياته في الموارد الخاصة، الأمر المعنوي شبهاً كثيراً، تلك الحقيقة الناهضة على أساسٍ من الخوف والخشية والانجذاب.

ب ــ العظمة والجلال:

البعد الثاني لهيبة الأمر المعنوي، أي العظمة والجلال، يبعث في الوجود الإنساني شعور العدميّة والفناء، وعلى حدّ تعبير النبي إبراهيم عليه السلام وفق ما جاء في الكتاب المقدّس: ((أنا تراب ورماد)) (dust and ashes)[٢]، فكلما تنامى إحساس العظمة والجلال في الأمر المعنوي كلّما أحسّ الانسان أكثر بعدميّته وحقارته.

ويختلف هذا النوع من الوعي الداخلي اختلافاً كاملاً عما يذكره شلايرماخر تحت عنوان ((إحساس الارتهان المطلق))[٣]، والذي يرجع في الواقع

---

١ ــ جون ماكواري، الفكر الديني في القرن العشرين، ص٣١٧ ـ ٣١٨.

٢ ــ الكتاب المقدّس، سفر التكوين، الإصحاح ٨، الفقرة ٢٧.

3 – See: F.D.E. Schliermacher, The Christian Faith, Edinburgh: T. and T. clark, 1928, pp. 12 ff.

إلى وعي الانسان بأنه مخلوق ومصنوع، فوفقاً لكلام شلايرماخر - حسب تفسير أتو - يرى الإنسان نفسه متعلّقاً ومعتمداً على علّة، بيد أنه يختلف إحساسه الخاص في حالة تماسه مع العظمة والجلال، إذ هناك لا يرى وجوداً لنفسه، بل تطفئ العظمة الإلهية بسيطرتها واستحكامها مشعل الشعور بالذات بشكل لا إرادي.

والإشكال الرابع الذي سلف ذكره مسجّلاً على شلايرماخر، يتعلّق بهذه النقطة بالذات، فقد أحيط شلايرماخر - وفق قراءة أتو له - إحاطة كانطيّة، فاستهدف تشريح العلاقة القائمة بين الله والعالم وفقاً لنظم مقولات العلّية والمعلوليّة، ومقصود شلايرماخر من إحساس التعلّق والارتهان وإدراك المشروطيّة والقيديّة، عينُ تلك الحالة التي تحكم المعلول في علاقته بعلّته.

ولسنا هنا بصدد محاكمة تفسير أتو - صحةً وسقماً - لكلام شلايرماخر، وانما نستهدف وضع اليد على مقصود أتو من إحساس العظمة والجلال، ومن ذاك الوعي الخاصّ في أعماق الإنسان في تجربته الروحيّة.

وفي تحليله للفارق الموجود بين إحساس التعلّق والارتهان عند شلايرماخر وكلمات النبي إبراهيم عليه السلام السابقة: (أنا تراب ورماد)، يذهب أتو إلى أنه عين ذاك الفارق ما بين كون الإنسان مخلوقاً (createdness) وبين كونه محتاجاً معتمداً على الغير (creaturehood)[1]، ففي الحالة الأولى يكون المخلوق فعلاً وأثراً للخلق الإلهي، أما في الحالة الثانية فتغدو الأشياء عدميّة أمام العظمة والجلال الإلهيّين، تماماً كالتراب والرماد أمام العظمة والجلال الإلهيين[2].

---

[1] ـ الفرق بينهما نظير الفرق بين الإمكان الفقري والإمكان الماهوي.

2 – Otto, The Idea of the Holy, p.20.

وقد قام أتو بهذه المقارنة في كتابه ((العرفان الشرقي والغربي)) لدى بحثه عن فكرة الـ((مايا)) (Maya) في العرفان الهندي، وهو يعتقد بأن كلمة مخلوق (creature) يمكن أن يكون لها معنيان:

الأول: ما يظهر عن طريق الخالق، ويكون له وجود وقيمة إيجابيّين.

الثاني: الشيء الحقير، العديم الفقير (المحتاج) الذي يفتقد البعدين الواقعي والقيمي.

فالمخلوقات لها حظّ من الوجود، ومن القيمة أيضاً، لأنها تنعم بوصفها مخلوقاً بسهم من الخير والكينونة، لكن مع ذلك، ليس لها من وجود ولا أدنى قيمة إيجابيّة فيما لو جرى النظر اليها بمعزل عن الله[1].

لقد منح شلايرماخر ـ حسب عقيدة أتو ـ البعد الإيجابي لوصف المخلوق عناية خاصة غافلاً عن البعد السلبي له، وهو عين ذاك الجانب اللاعقلاني المدرَك في إحساس العظمة والجلال (majesty)، والمشير إلى عدميّة واقع الذات والعالم وحقارتهما انطلاقاً من رؤية عرفانيّة.

وخلاصة القول، لقد أولى شلايرماخر اهتمامه للبعد العقلاني في كون الإنسان مخلوقاً تاركاً الجانب اللاعقلاني في هذا المجال.

وينقل أتو ـ لتأكيد مراده ـ العبارة التالية عن أبي يزيد البسطامي[2]:

---

1 – Otto, Mysticism Eest and west, p. 115.

٢ ـ جاء هذا المقطع في الفصل الرابع من الأصل الألماني لكتاب ((مفهوم الأمر القدسي))، أما في الترجمة الإنجليزية فلا وجود له بتاتاً، والمصدر الذي أخذ عنه المؤلّف هو ترجمة كتاب تذكرة الأولياء الذي نشر في باريس عام ١٨٨٩م، والنص الألماني أكثر اختصاراً، ممّا هو موجود في الأصل الفارسي في المصدر التالي: الشيخ فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، تصحيح محمد استعلامي، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣ (نقلاً عن مسعود زماني، الوجهة القدسيّة، مصدر سابق، ص١٧٠).

((نظرت إلى الحق بعين اليقين، بعد أن أغناني عن الموجودات كافّة، ونوّرني بنوره، وأجلى لي عجائب الأسرار، وأوضح لي عظمته وحقيقته، ونظرت إلى نفسي من الحق وتأمّلت صفاتها، فكان نورها ظلمة أمام نوره، وعظمتها عين الحقارة أمام عظمته، وتلاشت عزّتها أمام عزّته، كان كل شيء صافياً هناك، وكدراً هنا، وعندما نظرت رأيت وجودي في نوره، وعزّتي في عزّته وعظمته، فكل ما فعلته كان بقدرته، وقد سطعت شمس ضيائه على قالبي، (كانت كلّ ما تراه عين البصيرة منه)، فنظرت بعين الإنصاف والحقيقة، فرأيت أن عبادتي كلّها كانت منه لا منّي، وقد خلت أنني من عبد)).

ج ـ السطوة / (القدرة):

البعد الثالث لهيبة الأمر المعنوي يشرحه أتو مستخدماً تعبير (das energische)، الذي وضع له المترجم الإنجليزي عبارة (urgency أو energy)، والأنسب ـ بعد ملاحظة ما كتبه أتو ـ استخدام تعبير السطوة[1] على ما يبدو، وهي كلمة تحمل في اللغة معاني: الهجوم، والمهابة، والعظمة، والجاه والجلال، والتشدّد والدقّة، والشدّة، والقهر، والغلبة.

ويرى أتو أن هذه الخصوصيّة تبدو حيّةً نابضة في حالات الغضب الإلهي (wrath)، ملاحظاً في تعابير من نوع ((شديد العقاب)) و((المنتقم)) و((الجبّار)) وأمثال ذلك بيانات تمثيلية تبدي بوضوح السمة المشار إليها.

وتلقي هذه الناحية من الأمر المعنوي المتعالي الانسانَ في جوّ عارمٍ من

---

[1] ـ اقترح هذا المعادل السيد مسعود زماني، ولاحظه الكاتب مناسباً (راجع مسعود زماني، الوجهة القدسية، مصدر سابق، ص١٧٢).

الحراك والغليان، وتخلق فيه إرادة كبيرة لتحمّل الرياضات والمشاق، والسبق إلى التقوى والبُعد عن الدنيا(١).

الجذّاب:

كنا نعالج بُعد الهيبة فيما سمّي بالسرّ، ونشرح هذا الجانب من التجربة الدينيّة المنبعثة في أعماق الإنسان لدى مواجهته العظمة والجلال والسطوة الإلهية، أما الآن، فسوف نعكف على معالجة جانب آخر من جوانب التجربة.

يرى أتو أن ((السرّ)) رغم ظاهرة الهيبة التي خلقها إلا أنه يبدو ـ في ظهور يوحي بالتناقض ـ جذاباً خطّافاً للقلوب، منادياً لها نحوه إذا ما وقف الانسان وقفة متقابلة ومباشرة معه، فجانب الهيبة كان قوياً وحادّاً وثقيلاً، يَردُ روحَ الإنسان بقوة وقهر فيذره صريعاً للخوف والرعشة والرهبة، أما جانب الجذب فيمنح الإنسان السكينة، ويغرقه في هالة من الأنس والمعرفة.

والأمر الجدير ذكره، أن كلا هذين الجانبين في الأمر المعنوي في وحدة متناسقة رغم ما بينهما من التغاير والاختلاف، فذاك الإدراك للأمر المعنوي هو الذي يجذب الإنسان نحوه في الوقت عينه الذي يبعث فيه شعور الرهبة والهيبة، وكلّما تضاعفت أمواج الخوف وتجلّت بأرفع صورها وهزّت السالك هزّاً عنيفاً كلّما تنامت بازدياد شديد مشاعر الميل والشوق لذاك الأمر المعنوي (٢).

يعتقد أتو أن القدرة العقلانية للإنسان تتبلور في ظلّ تأثير ملحوظ لحالاته وتجاربه الروحية، تلك المفاهيم التي تصوغ الأمر المعنوي صياغةً عقلانية معرّفة

---

1 - Otto, The Idea of The Holy, p. 23.
2 - Ibid., p. 31.

البعد العقلاني فيه، ومن الممكن أن يجري اقتباس هذه المفاهيم من مناخات تجربيّة عادية للإنسان، بيد أنها - وفي سياق تَبْيِئَتِهَا داخل مجال الأمر المعنوي يتمّ استخدامها بصورها المطلقة والكاملة.

ومن جملة المفاهيم التي تقع إزاء البُعد اللاعقلاني أو تختزن مظاهره، مفاهيم العشق (Love) أو (المحبة الإلهية)، والرحمانيّة (mercy)، والشفقة (pity)، والعناية والهداية والعون والمساعدة[١].

وهذه المفاهيم، لا بد من النظر إليها بوصفها معالم انعكاس لما تعجز المفاهيم عن بيانه بشكل كامل، وإنما يُلتمس فقط في أعماق الروح عند هيجان التجربة الروحية، وفي قلب الأحاسيس والمشاعر الدينية.

لقد أخطأ أولئك الذين أرادوا تفسير صفاتٍ كالغضب الإلهي وفقاً للنظم اللاهوتية، مستعينين بمفاهيم من نوع العدل الإلهي لشرح مجازاة العاصين وإثابة المطيعين، إن تفسيراً كهذا يضعه أتو في خانة المحاولات الخاطئة، ذلك أن الغضب الإلهي ليس في الأساس أمراً عقلانياً، أي أنه يتخطّى مجال المفاهيم، فالغضب الإلهي خاصيّة غير عادية ممزوجة بالهيبة ذات دفع وتحريك[٢].

والكلام عينه، ينسحب على صفات أخرى من نوع ((الرحمن)) و((الرحيم))، فهي مفاهيم ليس لها من دور سوى الإشارة الى انعكاس ناقص لحقيقة لا عقلانيّة تدرَك فقط عن طريق قوى الإحساس والشعور.

ويؤكّد أتو على التلازم التام البالغ حدّ التوأميّة بين عنصري الجذب والهيبة في كلّ تجربة معنوية بما في ذلك الأشكال الأولى لها والتي ظهرت مع

---

1 - Ibid.

2 - Ibid., p 18 - 19.

الإنسان القديم بدايات ظهور الدين، وهو ـ انطلاقاً من ذلك ـ يخطّئ المقولة التي ذهب إليها البعض في التحليل التاريخي للدين، والتي تقول: بأن الأحوال الدينية الأولى لم تكن سوى حالات من الخوف والارتعاش والرعب والخشية من القوى العظيمة، إذ لو كانت هذه الحالات هي الحالات الحاصلة للإنسان الأوّل فقط، وأنه لم يكن هناك من جذبة وشوق في قرارة نفسه يشدّه نحو هذه الحقيقة، لما ظهرت في وسطه أشكالٌ من المناسك الدينية الحاكية عن توجّه الإنسان لهذا الأمر المعنوي وإعجابه به وشوقه له، فالإنسان الأسير لمناخٍ ملؤه الخوف والرهبة لا يسعه إلا الفرار على الدوام، ومن ثم ليس أمامه لكي يطفئ غضب هذا المتعالي العظيم إلا أن يقدّم القرابين والكفارات و... له لا أن ينشأ علاقة معه، ويضع نفسه تحت سلطانه وملكيّته.

إنّ مطالعة تاريخ الدين توصلنا إلى أن أهل الأديان كانوا يسعون دائماً لوضع أنفسهم تحت سلطة وتسخير تلك الحقيقة الرمزية، وبأشكال متنوّعة، متمسّكين بسلوكيات غريبة وأدوات ممزوجة بالخيال... كلّ ذلك ليأنسوا بها وتقوم معها علاقة وصال[1]، وهذه الشواهد كلّها تنادي على نقصان النظرية التي تقول بأن منشأ الدين لم يكن سوى الخوف والخشية والرعب ـ حتّى بمعانيها السامية ـ متجاهلة عناصر أخرى من نوع الجذبة والشوق والانشداد.

ومن الضروري هنا معرفة أن عنصر الجذب في الأمر المعنوي، وفي تجلّيه وظهوره في التجربة الروحية على شكل حالةٍ من اختطاف القلب واستلاب الروح، يتولّد من وعي أكثر عمقاً يعبر عنه بـ (augustum)، ويستخدم هذا المصطلح في

---

1 – Ibid., p. 32 - 33.

أصل اللغة بمعنى، المبارك، والقدسي، والعظمة والجلال[١]، وعلى هذا يكون الأمر المعنوي جذّاباً بوصفه مانحاً لقيمة متعالية للانسان، و(augustum) بوصفه في نفسه قيمة عينيّة وواقعية، ويكتب أتو في هذا المضمار فيقول: ((يُعرف الأمر المعنوي بوصفه كياناً واجداً في حدّ ذاته لمقام ومنزلةٍ رفيعة حقيقية وواقعيّة ذات كينونة خارجيّة عينيّة، وهذا المقام الذي يتمتّع به الأمر المعنوي هو ما يجعله محتكِراً لقداستنا واحترامنا))[٢].

إن المعرفة بقدر الأمر المعنوي ومقامه مقارنٌ للمعرفة بفقدان الذات القيمةَ والاعتبار، فبالمقدار الذي تتجلّى فيه القيمة العينية لهذه الحقيقة المتعالية، ويكتمل حضورها أكثر فأكثر في نفس التجربة الروحية، يشعر الإنسان عند ذلك بأنه أحقر وأقذر وأكثر عبثية، تماماً كما يرى الإنسان نفسه ـ وجودياً ـ أقلّ حظاً في الوجود كلّما تضاعف تجلي الأمر المعنوي كبرياءً وعظمةً وجلالاً، إنه سيرى وجوده ضعيفاً عاجزاً رؤيةً أكثر عمقاً وإدراكاً أكثر إيغالاً، وهذا الإحساس الباطني المتبلور في التجربة الروحية هو ما تعبّر عنه دراسات اللاهوت المسيحي بالخطيئة الأولى[٣].

وهذا البُعد من الأمر المعنوي، يمثّل مقولة معنويّة قيمية يشار اليها بألفاظ من نوع المقدّس (sacred) و(qadosh) و(sanctus)، وهو ـ بعبارة أخرى ـ نفس ذاك الأمر القدسي (Holy) مع حذف عناصره العقلانية، ويركّز أتو مؤكّداً على

---

١ ـ في ذكر مرادفات هذه المفردة في المعاجم اللغوية اللاتينيّة ـ الإنجليزية، جاءت التعابير التالية: majestic, holy, consecrated .

2 – Ibid., p. 52.

٣ ـ يتحدّث أتو حول هذا الموضوع في الفصل الثامن من كتاب ((مفهوم الأمر القدسي))، تحت عنوان: ((الأمر القدسي مقولة قيمية: الخطيئة والكفارة)).

الفارق الموجود بين المقولة المركّبة (Holy) التي تشمل عناصر عقلانية ولا عقلانية معاً كتوأم متلازم، ومقولة المقدّس (sacred) المتمحّضة بالكينونة اللاعقلانية، وهذا ما يعيد الجذر الأساسي لفكرة الخطيئة الأولى ـ التي ترجع بدورها إلى رؤية الذات حقيرة عديمة القيمة ـ لتردّدات المقدّس في التجربة الروحية للإنسان، فالخطيئة الأولى مفهوم يتخطّى مجرّد الخطأ الأخلاقي، أو العصيان الحقوقي، أو حتّى عدم الإطاعة لحكم الله، إن اعتراف أشعياء النبي في قوله : ((فقلت ويلٌ لي اني هلكت لأني إنسان نجس الشفتين وأنا ساكن بين شعب نجس الشفتين لأنّ عينيَّ قد رأتا الملك ربّ الجنود)) [١] كلام منبعث من إحساس خاص يشعر به الإنسان في أعماق كيانه ذلّةً وحقارةً وعدميّةً قيمية، عندما يقع على تماسّ مباشر مع الحقيقة المتعالية القيمة.

إنّ هذا الكلام مقدّم على أيّة نظم لاهوتية أو أفكار وتعاليم رسمية، فهو لا يحتاجها ولا يتوقّف عليها[٢].

إن البعد الأخلاقي للخطيئة الأولى لا يمثّل لا عنصراً أساسياً فيها ولا سمة مميّزة لها، لا بل يمكن الإحساس بهذه الخطيئة حتى مع قطع النظر عن الجانب الأخلاقي أو حتى في حالة اللاتكوّن لفكرة الله تكوّناً واضحاً، والاعتقاد بهذه الخطيئة الأولى عند المسيحيين إنما هو تأكيد على هذا الجانب العدمي في الإنسان واحتياجه إلى اللطف والرحمة الإلهيين.

---

١ ـ الكتاب المقدّس، سفر أشعياء النبي، الإصحاح ٦، الفقرة ٥.

2 – Otto, Religioue Essaye, PP. 25 - 26.

الفصل الرابع

التجربة الدينية والقراءة الظاهراتيّة

الظاهراتيّة، الحركة والثورة:

بدأت الحركة الظاهراتية (Phenomenalism) [1] على يد جماعة من العلماء الألمان مطلع القرن العشرين، فقد أسّس الأعضاء الأوائل في هذا المحور الفلسفي هذا الاتجاه داخل الجامعات الألمانية المختلفة، وذلك في الأعوام التي سبقت الحرب العالميّة الأولى، لا سيما في غوتنغن وميونيخ، وقد نشر هذا الفريق في الأعوام الفاصلة بين ١٩١٣م إلى ١٩٣٠م مجموعة من المجلّدات التي احتوت حصيلة دراساتهم وجهودهم الظاهراتية، حملت عنوان ((حولية التحقيقات الفلسفية والظاهراتية))، وقد كان إدموند هوسرل [2] رأس وأساس هذه الحركة

---

١ ــ الفينومينولوجيا، أو الظاهراتية، وقد فضلنا ـ شخصياً ـ استخدام تعبير الظاهراتية، بدلاً عن بعض التعابير الأخرى المستخدمة أيضاً مثل: الظاهريّة، والظواهريّة، وفلسفة الظواهر، وعلم الظاهريّات (المترجم).

٢ ــ إدموند هوسرل (Edmund Husserl) ١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م، يهودي ألماني، مؤسّس الفلسفة الظاهراتيّة، بدأ رياضياً ثم فلسفياً، له كتب: فلسفة الحساب، وبحوث منطقية، والفلسفة كعلم صارم، وأفكار لإيجاد ظاهريّات محضة وفلسفة ظاهراتية، وغيرها. أنظر موسوعة الفلسفة

وعقلها المدبّر.

وقد اشتملت هذه الحوليّة على اختصاصات متنوّعة، بدأت من نتاجات هوسرل حول أسس المذهب الظاهراتي، مروراً بالمقالات المخصّصة لفلسفة الذهن، ونتاج ماكس شيلر[1] الأساس فيما يعود إلى الأخلاق، وصولاً إلى فقرات من باب ماهية الأحكام التحليلية وتناقضات نظرية المجاميع (المجموعات: set theory)، وقد تنوّعت الرؤى الراجعة للمدرسة الظاهراتية انطلاقاً من ميول الظاهراتيّين أنفسهم، وقد بدأ الاختلاف في وجهات النظر بالبروز شيئاً فشيئاً، متقارناً ذلك مع تفصيلات هوسرل وتعميقاته للمنهج الظاهراتي، التي خضعت لانتقادات زملائه الظاهراتيين المتنامية بالتدريج.

ثمّة اتفاق أولي كان قائماً على أن الوظيفة الظاهراتية تتموضع حول الجهد التوصيفي، وأنّ على الظاهراتيين ممارسة عملية التوصيف عن طريق الوعي المباشر (direct awareness) الخالي من الواسطة، وسوف نشير بدورنا ـ إن شاء الله تعالى ـ إلى السمات الأساسية المميزة للاتجاه الفينومينولوجي.

القراءة الظاهراتيّة للدين:

يعدّ كتاب «مفهوم الأمر القدسي» لرودلف أتو ـ وفقاً لرؤية سيموركين

والفلاسفة، مصدر سابق، ص١٤٨٥ ـ ١٤٨٨ (المترجم).

[1] ـ ماكس شيلر (Max Scheler) ١٨٧٤ ـ ١٩٢٨م، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني من ميونيخ، كان ليبرالياً مثاليّاً، ثم تحوّل مع هوسرل إلى ظاهراتي، وكان متخصّصاً بالأخلاق، ويطبّق عليها المنهج الظاهراتي، من كتبه: الغل وأحكام القيمة الأخلاقيّة، النزعة الصورية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية، وغيرهما. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٨١٢ ـ ٨١٥، وموسوعة علم الاجتماع، مصدر سابق، ص٥٤٢ ـ ٥٤٣ (المترجم).

وايريك شارب في مقالتهما الموسّعة حول البحث الديني (Study of religion)[١] ـ النتاج الرئيس والبنيوي للقراءة الظاهراتية للدين في القرن الميلادي العشرين، وهو الكتاب الذي ساعد على ظهوره كلّ من التجربة الدينية الشخصية لأتو، إلى جانب قدرته الفائقة ومهارته المعيارية العالية، واطلاعاته الواسعة على أديان العالم الحيّة[٢].

وقد وصف ((دوغلاس آلين)) في مقالته: ظاهراتيّة الدين (phenomenology)[٣] وبعده ((بردكر يستنسن)) اتو بالعالم الديني الظاهراتي الكبير[٤].

ولتقييم هذه الأحكام، وهل أن أتو استخدم المنهج الظاهراتي استخداماً شاملاً في دراساته وأبحاثه حول الدين والتجربة الدينية أم لا؟ وإلى أيّ حدّ كان أتو موفّقاً في ذلك؟ نجد أنفسنا ملزمين باستعراض أهمّ خصائص المنهج الظاهراتي للدين، لنقوم ـ على أساسٍ من ذلك ـ بتقييم منهج البحث الذي وظّفه أتو في كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)).

---

١ ـ نشرت هذه المقالة في دائرة المعارف الدينية، لميرجا الياده (ج١٤ ص٦٤ ـ ٨٨) وقد ترجمت (إلى اللغة الفارسيّة) من قبل بهاء الدين خرّمشاهي، وأدرجت في مجموعة سمّيت: ((البحث الديني))، وطبعت من طرف مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافيّة في إيران.

٢ ـ البحث الديني، ص١٥٤.

٣ ـ طبعت هذه المقالة في دائرة المعارف الدينية، تصحيح ميرجا الياده (ج١١، ص٢٧٢ ـ ٢٨٥) وترجمها (إلى اللغة الفارسيّة) بهاء الدين خرّمشاهي، لتنشر في إيران ضمن مجموعة (البحث الديني).

٤ ـ البحث الديني، ص٢١٣.

خصائص المنهج الظاهراتي[1]:

١ ــ منهج المقارنة المنظّم:

يسعى الباحث في المنهج الظاهراتي للقيام بنوع من النظم والتقسيم للظواهر الدينية المتوفّرة لديه، وهذا اللون من الدراسة، إنما يتوفّر بشكل كامل عندما يكون الباحث على اطلاع كافٍ على المظاهر المتعدّدة والمتنوّعة للحقيقة الدينية على امتداد الزمن والتاريخ وداخل الثقافات المختلفة، الأمر الذي يوضح بكلّ جلاء مدى ضرورة القراءة المقارنة للأديان في أبحاث من هذا القبيل، إلى حدّ اعتقد فيه العديد من الباحثين الظاهراتيّين بأن الدراسة الظاهراتية لدينهم الخاصّ تقف على النقيض من البحث الديني المقارن.

٢ ــ المنهج التجريبي:

المقصود من المنهج التجريبي، البحث غير القائم على فرضيّة مسبقة وحكم قبلي، يعتقد بليكر وإلياده والكثير من الظاهراتيين بأن دراساتهم

---

١ ــ تنبع خصائص البحث الظاهراتي الديني من تطبيق المنهج الظاهراتي العام على مجال خاص من مجالات البحث، ألا وهو الدين نفسه، لمزيد من الاطلاع بهذا الخصوص يراجع:
أ ـ القاموس، الكتاب الحادي عشر والثامن عشر.
ب ـ روجيه فرنو وجان فال: نظرة إلى المنهج الظاهراتي والفلسفات الوجوديّة، اقتباس وترجمة: يحيى مهدوي.
ج ـ ديفيد بيل، أفكار هوسرل، ترجمة فريدون فاطمي.
د ـ إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة كريم رشيديان.
هـ ـ أندريه دارتيك، ما هو المذهب الظاهراتي؟ ترجمة محمود نوالي.
و ـ البحث الديني، مجموعة مقالات مأخوذة من دائرة المعارف الدينية، تصحيح ميرجا إلياده، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي.

الظاهراتية على أديانهم قد خلت من الاستنباطات والأحكام المسبقة كافّة، إن المنهج التجريبي يشرع من جمع الوثائق والمستندات والشواهد الدينية، ويواصل مسيره بعملية كشفٍ لأسرار الظواهر الدينية عن طريق توصيفٍ للمعطيات التجربية التي توفّرت لديه، ولهذا يَدعي الظاهراتيون عادةً بأن اكتشافاتهم تؤول إلى تحديد الماهية النوعية والبنية العامة القائمة على التعميمات التجريبية والاستقرائية.

وانطلاقاً، يأخذ الباحث الظاهراتي قاعدة مسبقة تحكم نشاطه وتؤصل لتحديد صحّة ما يقوم به عن طريق سلامة التوصيفات التي يقدّمها للمعطيات الجزئية المتراكمة، وبهذا تغدو أحكامه صحيحة، ويغدو منهجه تجريبياً، دون أن يكون الحكم المراد إصداره هو النتيجة المفروغ منها سلفاً، وهذا معناه أن الباحث الظاهراتي يُفترض به تصفية عقله وقلبه من الانشغالات الذهنية المسبقة التي تقصر عمله على وضع فرضيات أولية كخطوة تتلوها عملية تحديده لاصطلاحاته الخاصة التي يهدف توظيفها في عملية التوصيف، بحيث يغدو توصيفه في المحصّلة النهائية متوافقاً وتلك الفرضيات والنتائج الحاصلة منها.

٣ ــ المنهج التاريخي:

لا تقتصر واجبات الباحث الظاهراتي على أخذ العون من التاريخ والاستمداد من الدراسات التاريخية، ليستكمل عمله من خلاله، وإنما المفترض به أن يكون بنفسه تاريخيّاً، إن المعطيات الدينية كلّها معطيات تاريخية، ولا يمكن فهم أيّ ظاهرة بمعزل عن سياقها التاريخي، وهذا ما يجعل الظاهراتي ملزماً بالاطلاع على مجمل المناخات التاريخية، والثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية التي تتبدّى في داخلها الظواهر الدينية، وكما وهذا ما يفرض على الباحث الظاهراتي الديني أن يكون مؤرّخاً دينياً بالضرورة.

٤ ـ المنهج التوصيفي:

يفترض بالباحث الظاهراتي أن يقوم بعملية توصيفٍ لتلك الظواهر التي تتراءى له في مجال بحثه، لا أن يشرع في بيانها وشرحها وتحليلها، رغم أن الواقع العملي يشير إلى ندرة هذه الحالة في أوساط الباحثين الظاهراتيين، ولهذا غالباً ما نجدهم يتوسّلون في تقسيماتهم المختلفة، ودراساتهم للأنواع، وتحديداتهم البنيوية بالتنظير الانتزاعي التحليلي، إلا أنهم أنفسهم يملكون انطباعاً عن البحث الظاهراتي الديني، يرون من خلاله أن وظيفته توصيفية الماهية وأحياناً توصيفية بحتة، وأحياناً يفرّق هؤلاء بين عملية جمع المعطيات الدينية وتوصيفها والذي هو أمرٌ علمي وعيني، وبين تحليل المضمون وتفسير المعنى والذي يأخذ إلى حدٍّ ما طابعاً ذهنياً.

٥ ـ معارضة المنهج الاختزالي التحويلي (reductionism):

شعار الباحث الظاهراتي هو: (Zu den sachen)، أي نحو الأشياء (to the things)، وبهذا الشعار يعلن الظاهراتي معارضته لمختلف أشكال الاختزال ولمبدأ ((هذه هي الفلسفات وغيرها لا شيء)) (nothing - but philosophies)، ويطرح هذا النوع من الفلسفات جُملاً من قبيل: ((إن القوانين المنطقية، ليست سوى قوانين نفسية))، و((القوانين الأخلاقية ليست سوى تمظهرات لخلقيات مجتمع معين))، و((الأحكام الجمالية ليست سوى ظهور للأذواق الشخصية)).

ولكي يتمكّن الباحث من التعامل في مجال بحثه مع الظواهر المختلفة بوصفها ظواهر لا أكثر، ويؤمّن لها توصيفات دقيقة من حيث ما هي ظاهرة، يجب عليه التخلّي سلفاً عن الأحكام الاختزاليّة التحويليّة المسبقة، لقد عجز

الكثير من العلماء عن كشف حقيقة الظواهر الدينية نتيجة إحالتهم إيّاها إلى ظواهر لا دينية، وكنماذج لمنهج التحويل هذا في القضايا الدينية يمكن ملاحظة التفسيرات العلم اجتماعية التي قدّمها إميل دوركهايم، والسيكولوجية النفسية التي أتى بها سيغموند فرويد.

ويرجع انتقاد الباحثين الظاهراتيين لعملية التحويل والاختزال هذه إلى أن القضايا القائمة على معادلة ((ألف ليس شيئاً سوى باء)) ـ والتي تتمثّل في الدين ـ كأنموذج ـ في قولنا: الدين ليس شيئاً سوى الخوف الذي يظهر في المجتمع كلّه من العوامل الطبيعيّة أو القوى الكبيرة، أو أنه ليس سوى تصاعد وتضخّم للآمال والمُنى ـ تؤدي عندما يتمّ التعامل معها دونما دراسة علمية وإنما كأحكام مسبقة معترف بها... تؤدي إلى تحليل الباحث الظواهر الدينية ضمن نسق ذهني خاص وسكبها في قالب مصنوع معدٍّ سلفاً.

ويكتب ريتشاد اشميث بهذا الصدد فيقول: ((يقال في مجال الأصالة النفسية التي تمثل واحدة من مظاهر الاختزالية والتحويل: إن القوانين المنطقية ليست سوى قوانين نفسية، إذ ثبت على ضوء الدراسة العامة لحقيقة القوانين المنطقية أنها ليس أمراً ثانياً غير تلك القوانين النفسية، فإذا درس شخص آراء فيلسوفٍ ما حول النفس، فإنهم لا يطالبونه بتحليل روح القوانين المنطقية، واستنتاج تغايرها والقوانين الموجودة في علم النفس، بل على العكس من ذلك، يلقون إليه تصوّراً لنوع من الاستدلال تجعل نتائج دراسته لصالح الحديث عن ((ضرورة)) الوحدة ما بين القوانين المنطقية ومثيلاتها النفسية، فالآراء السيكولوجية فيما يخصّ القوانين المنطقية والنفسية ليست نتاجاً لدراسة القوانين الموجودة في علم المنطق أو علم النفس، وإنما تكوّن النتائج المنطقية المحدّدة المفروضة الشمول، فلم يجر التحقيق سلفاً في هذه المفروضات وإنما جرت

الموافقة عليها عن طريق بداهتها الذاتية))[1].

يعتقد الظاهراتيون أن المنهج الاختزالي إنما هو نتاج رؤى خاصة لم يجر اختبار صحّتها وبطلانها بشكلٍ دقيق، وهو ما أدّى إلى حيلولة هذا الاتجاه دون التوصّل إلى معطيات حقيقية، فبدلاً من أن يسعى أنصار هذا الاتجاه لدى مواجهتهم وقائع تناقض المفروضات الأولية التي انطلقوا منها إلى إعادة النظر في تلك المفروضات نفسها، يجهدون بدلاً عن ذلك إلى محاولة تعريف هذه الحقائق الواقعية وتحليلها بنسق يرفع التعارض الموجود ما بين توصيفاتهم وتلك الأمور الواقعية، أو اللوازم المترتبة على تلك المفروضات.

٦ ـ الالتفات:

للذهن المدرِك على الدوام حالةٌ من الالتفات إلى الموضوع أو المتعلّق، ويعرّف الالتفات خاصيّة المعارف كافّة من حيث كونها معرفة بشيءٍ ما، إن النشاطات المعرفية كافّة تتمركز في تجربة شيء، أي موضوع ومتعلّق الالتفات، ويحلّل الظاهراتيون فعل المعرفة بالقول إنه معرفة بشيء ما، ويقوم كلامهم على أن المعنى مختزن في عملية الالتفات إلى البنية، ومن هنا يركّزون على الالتفات المختزن في معطياتهم بغية التوصّل إلى الظواهر الدينية.

لقد اعتبر فرانتز برنتانو (١٨٣٨ ـ ١٩١٧م) ـ أستاذ هوسرل الذي سبقه إلى هذه المسألة ـ أن الفعل المميّز للأمر النفساني عن غير النفساني يكمن في أن الأمر النفساني متمركز بذاته وملتفت بنفسه إلى شيء ما، فمثلاً الشوق، دائماً يتعلّق بشيء أو بشخص، وكذلك الحال في الخوف، والحبّ، والإرادة، والرؤية،

---

[1] ـ ريتشارد اشميث، مدخل إلى الظاهراتية، ترجمة الدكتور شهرام بازوكي، فصلية فرهنك (الثقافة)، العدد ١٨، ١٩٩٦م، ص٢٠.

والسمع وما كان من هذا القبيل، وبناءً عليه، ثمة إضافة حاصلة بين الأمر النفساني ومتعلّقه، وهي إضافة خاصة بالأمور النفسانية لا يُعثر عليها في غيرها.

ولحيثية الالتفات نحوٌ من الإشارة لخاصّية نفسانية عندما تتمركز على شيء أو عندما يجري التفكير حول شيء ما، ومن هنا تدعى حيثية الالتفات هذه بـ«الحوليّة» (aboutness)، بمعنى أن المعرفة تدور حول شيء أو تخبر عن شيء، فنحن عاجزون دائماً عن العثور على معرفة محضة من حيث هي معرفة موجودة في نفسها، لكي ندركها[١].

ويتّسم المنهج الظاهراتي ـ النفسي لفان درليو، وديالكتيك الأمر المقدّس عند إلياده بأنه منهج يحاول تصيّد خصائص الالتفات في التمظهرات الدينية، والانتقاد الأساس للظاهراتيين الدينيّين على المنهج التحويلي الاختزالي يركّز نظره على غفلته بل ونعيه ظاهرة الالتفات الفريدة الموجودة في الظواهر الدينية.

٧ ــ التعليق، التفاهم والتعاطف:

يعني التعليق الظاهراتي وضع الباحث الظاهراتي معتقداته وأحكامه المسبقة التي يجري فرضها على الظواهر الدينية داخل قوسين، إن الباحث الظاهراتي يكشف بتعليقه لآرائه وأحكامه المسبقة غير المدروسة، النقاب عن السبيل الأسلم لوعي الظواهر الدينية التي مورست غالباً على صعد سابقة للتأمل والدراسة، إذ في ذلك كسب لوعي جديد بالبعد الالتفاتي الخاصّ للتجربة وغناها الواقعي، ويؤول التعليق الظاهراتي بتأكيده على التفاهم والتعاطف إلى مناهضة أي تبديل منهجي.

---

1 – See: Samuel Guttenplan (ed), A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell, 1995, pp. 379 - 94.

ولكي يتمكّن الباحث الظاهراتي من توصيف معاني الظواهر الدينية كما تتجلاّه في حياة المتدينين، لا بد له من تنحية أحكامه المسبقة كافّة والمعنية بتحديد ما هو الواقعي وما هو غير الواقعي، ومن ثم تعليق هذه الأحكام، والسعي لإبداء تعاطف مع هذه التمظهرات أو المظاهر الدينية، فالمنهج الظاهراتي يستدعي بنفسه التفاهم واتباع منهج متعاطف رؤوف وممارسة تجربة شخصيّة، على ما في هذا الأمر من القيود والمحدّدات، ذلك أن النفوذ لحريم الآخرين قلّما يتحقّق بصورة كاملة تامّة، ليبقى الآخر إلى حدّ ما آخراً.

نعم، لا يعني هذا المنهج ولا يستدعي لزوماً اعتبار الباحث الظاهراتي موضوع التفاته ومتعلّقه في الظواهر الدينية أمراً واقعياً غير وهمي، وإنما المطلوب مجرّد تنحية هذا الحكم المسبق على التجربة العرفانية مثلاً وهل أنها حقّ وحقيقة أو لا؟

٨ ـ وعي البنية الماهويّة واستيعاب المعاني:

للتحليل الشهودي والرؤية الشهودية أو شهود الذوات دور محوري في المنهج الظاهراتي الفلسفي، والمقصود المنهج الحرّ المتنوّع، وبقية مناهج كسب المعرفة والوعي بالبناءات الماهوية، وبمعاني الظواهر أيضاً، أما المنهج الظاهراتي الديني فهو يتجنب - حتى بمعناه الخاص أي بوصفه المنهج المعني بتوصيف البناءات الماهوية وبالمعاني - ذلك بشدّة، محاولاً التجرّد من ضوابط ومقرّرات المنهج المعرفي عن علم وعمد.

وقد وافق الكثير من الظاهراتييّن الدينيين على شرط «بليكر» القاضي بضرورة استخدام مصطلحات من قبيل شهود الذات ضمن معناها المجازي فقط، وقد حذّر بليكر من تورّط الظاهراتي الديني في تأملات فلسفية، داعياً إياه

لتجنّب الخوض في المسائل الفلسفية المعقّدة الراجعة إلى المنهج، وهذا يعني أننا سوف نواجه غالباً ـ مع ظاهراتيّة تُعنى بتحديد الأنواع ـ البناءات العامة والمعاني الماهوية للظواهر الدينية، وهي ظاهراتيّة فاقدة لتحليل مقتدر في هذا المجال، ذلك أن الظاهراتيين لا يقولون لنا كيف توصّلوا إلى اكتشافاتهم هذه؟ بل كيف اختبروها من زاوية الصحّة والخطأ.

والمقدار المسلّم اعتباره هدفاً للباحثين الظاهراتييّن هو الشهود، والتفسير، والتوصيف لذوات أو ماهيّات الظاهرات الدينية.

توظيفات إضافيّة للمنهج الظاهراتي الديني:

ما تقدّم سابقاً، كان شرحاً لسمات المنهج الظاهراتي الديني بالمعنى الخاصّ للكلمة، إذ لمصطلح المعرفة الظاهراتية استخدامات أربعة هي:

١ ـ يستخدم فريق من الباحثين الدينيين في كثير من نتاجاتهم مصطلح المعرفة الدينية الظاهراتية بمعنى هلامي مبهم، ويطلقونه على المنهج اللانقدي، وفي حالات من هذا النوع يغدو معنى المصطلح قريباً من معنى البحث في الظاهرة الدينية دون أن يختزن دلالة على خصوصيّة إضافية.

٢ ـ أما فريق المؤرّخين الدينيين من أمثال ب. و. كنت بي دولاساوسايه، وآكهولت كرانتس، فيعني بالظاهراتية الدينية القراءات المقارنة للدين، ونوعاً من تقسيم وفهرسة الأنواع المختلفة للظاهرات الدينية، ومن ثمّ، فقلّما يولي هذا الفريق اهتمامه بمفاهيم الظاهراتية الخاصة، وكذلك بمناهج وأساليب البحث والتحقيق التي تؤمّن هذا الغرض.

٣ ـ أما الفريق الثالث من الباحثين من أمثال و. بودكر يستنس، وغراردوس، وفان درليو، ويواخيم واخ، وميرجا إلياده... فإنهم يعتبرون المعرفة الظاهراتية للدين فرعاً أو تخصّصاً أو منهجاً خاصاً في البحث الديني، ولذلك

فهم يستخدمون نوعاً من المنهج الظاهراتي، متأثرين بذلك ـ على الأقل وإلى حدّ معين ـ بالمعرفة الظاهراتيّة الفلسفية.

٤ ـ وفي هذا الوسط، ثمة محققون أخضعوا بحثهم الظاهراتي الديني لتأثيرات المنهج الظاهراتي الفلسفي، وهناك من اعتقد ـ من أمثال ماكس شيلر وبيل ريكور ـ بأن القسم الأعظم من منهجهم يعد جزءاً من الاتجاه الظاهراتي الفلسفي[١].

وما ذكرناه من خصائص، مثّل خصوصيات مشتركة تقريباً بين الاستخدامين الأخيرين للظاهراتية.

قراءة نقديّة لظاهراتية أتو:

تشكّلت المعرفة الظاهراتية ـ بالمعنى الخاص[٢] ـ تدريجياً عنواناً لنهضة فلسفية قادها إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) بالتقارن مع الأبحاث الدينية التي جاء بها رودلف أتو، ورغم أن كتاب ((مفهوم الأمر القدسي)) قد نشر عام ١٩١٧، أي في الفترة التي كانت نشرت فيها حولية التحقيقات الفلسفية والظاهراتية (١٩١٣ ـ ١٩٣٠)، إلا أن الشواهد تؤكّد أن أتو لم يكن على اطلاع على جزئيات هذه الحوليّة، ونتاجات الاتجاه الظاهراتي، لقد كان أتو مشغول الفكر وبصورة ارتكازية بذاك المنهج الذي كان يؤسّس له من قبل معاصرين له دون أن يطلع على تفصيلاته، بل لقد أجرى ما توصلّ إليه إجراءً عملياً، وفي هذا الصدد يكتب ماكواري: ((رغم الزمالة التي كانت تربط أتو بهوسرل في جامعة غوتنغن إلا أن

---

١ ـ البحث الديني، مصدر سابق، ٢٠١ ـ ٢٠٢.

٢ ـ والمعنى العام للظاهراتية، يقصد به أي نوع من البحث التوصيفي القائم حول موضوع معلوم (راجع: ريتشارد اشميث، ((مدخل أوّلي إلى الظاهراتيّة))، ترجمة الدكتور بازوكي، فصلية الثقافة، العدد ١٨، مصدر سابق، ص١١).

الذي يبدو لنا هو أن أعماله قام بها مستقلاً عنه، دون أن يشير إلى هوسرل أدنى إشارة))[١].

ومع ذلك، استخدم أتو عملياً المنهج الظاهراتي استخداماً دقيقاً وماهراً في أبحاثه، مكلّلاً أعماله بالنجاح إلى حدّ كبير، إلى حدّ أن هوسرل نفسه اعتبر كتاب ((مفهوم الأمر القدسي)): ((الخطوة الأولى لباحث ظاهراتي ديني))[٢].

ويردف دوغلاس آلين تعداده للاستخدامات المختلفة لاصطلاح الظاهراتية الدينية، بتصنيف رودلف أتو في زمرة أولئك الذين ((وظفوا نوعاً من المنهج الظاهراتي، أو لا أقل كانوا متأثرين إلى حدّ ما بالظاهراتيّة الفلسفية))[٣]، وفي اعتقاد آلين، ثمة استنتاجات كلامية متعدّدة في أعمال شلايرماخر تبدو أنها استقت المنهج الظاهراتي الديني بوصفها مرحلة أولية مقدّمية في رسم معالم مدرسة كلامية[٤].

وانطلاقاً من الخصوصيات السالفة الذكر للاتجاه الظاهراتي، نحاول بدورنا تقييم تجربة أتو للتوصّل إلى تحديدٍ أكثر عمقاً ودقّة لمدى النجاح الذي حالف أتو في استخدامه المنهج الظاهراتي.

أولاً: لقد كانت طريقة أتو طريقة مقارنة ومنظّمة، لقد سعى ـ اعتماداً على اطلاعه الواسع على تاريخ الأديان ـ لتقسيم الظواهر الدينية عبر التاريخ

---

١ ــ جون ماكواري، الفكر الديني في القرن العشرين، مصدر سابق، ترجمة بهزاد سالكي، ص٣١٥.

2 - Letter from Edmund Husserl to Otto, March 5, 1919. Hs 797 / 794 نقلاً عن Almond, Rudolf Otto, p. 87.

٣ ــ البحث الديني، مصدر سابق، ص٢٠٢.

٤ ــ المصدر نفسه، ص٢٠٣.

وفرزها على أساس السير التكاملي للتجربة الروحية، فقد اعتقد بأن حالات الخوف والارتعاش التي كانت تنتاب الإنسان الأوّل إزاء الأرواح والأشباح والشياطين والقوى الخفية والغيبية... كانت نوعاً من التجربة الروحية التي سبقت مرحلة الاختمار والنضوج(١).

ويشبّه أتو الحسّ الديني بالحسّ الموسيقي عند الإنسان، وهو الحسّ الذي رافق الإنسان دائماً على امتداد التاريخ وضمن الثقافات المختلفة، رغم ما طواه الحسّ الموسيقي من حيث الاختمار وعدمه من مراحل متنوّعة، وسير تكاملي.

ورغم عدم التشابه الموجود ما بين السيمفونيّات والمقاطع الموسيقيّة الحديثة والأصوات الخشنة الفظّة المضطربة التي كانت تُصدرها الآلات الموسيقيّة البدائية للشعوب المتوحّشة، إلا أن الحقيقة، هي أن كلا هاتين النغمتين الموسيقيّتين تصدران عن حسّ مشترك بين أبناء البشر(٢)، من الممكن أن يُعْجَب من لديه الاستعداد الكافي والعميق للموسيقى بأصوات الطبول والمزامير، وذلك قبل طيّه المراحل التعليمية فيها، إلا أنه ربما يغدو سماع هذه الأصوات بالنسبة اليه - بعد تعلّمه الموسيقى - أمراً عسيراً وثقيلاً، ونفس هذا الانسان يعترف - بعد مقارنته بين تجربته الموسيقية السابقة وتجربته الحالية التي تلت تعلّمه الموسيقى - بأن كلتا التجربتين منحتا روحه نشاطاً وحيويّة، وما حصل لم يكن تحوّلاً نوعياً، وإنما حركةً تكاملية نحو النضوج والاختمار(٣).

ويرى أتو أن المشاعر الدينية تنحو منحى التكامل على مرّ التاريخ، إلا أنها

---

1 - Otto, The Idea of the Holy, p. 75.
2 - Ibid., p., 73.
3 - Ibid., p. 72 - 73.

لا تبدي تحوّلاً نوعياً، فنفس تلك المشاعر التي كان يبديها الإنسان القديم أمام الجنّ والشياطين، وأمام السحر والشعوذة، هي عينها يحسّ بها اليوم أمام الله سبحانه.

إذا ما استمعنا اليوم للموسيقى الكونفوشيوسيّة فمن الممكن أن تبدو لنا أصواتاً غريبةً وعجيبة، تدعو للضحك وتبعث على السخرية، إلا أن كونفوشيوس[١] استطاع في ذلك الزمان الحديث عن القدرة الموسيقية للذهن البشري بما لم نستطع نحن اليوم في العصر الحديث الإتيان بأفضل منه، لقد أشار إلى تلك العوامل التي ما زلنا نحن حتى اليوم نسعى لتحديدها في تجربتنا الموسيقية، والأعجب من ذلك، ذلك الاستعداد الذي يبديه بعض أفراد القبائل الوحشية لاستيعاب الموسيقى الحديثة وهضمها، وهم يسعون للقيام بتمرينات تتعلّق بها يتملّكهم في ذلك إحساس اللذة العارمة[٢].

ونفس هذا الكلام يصدق ـ من وجهة أتو ـ على التجربة الدينية، فالمتديّن المعاصر ربما يصعب عليه أن يلتقط بمطالعته سفر الخروج (الفصل الرابع) شيئاً ما يشبه ما يخوضه من تجربةٍ دينية في نفسه، ولعلّه لذلك لا يلتفت إلى العنصر الأساسي الذي تريد تلك القصة أن تنقله له، بل لعلّه يصدر إزاءها حكماً

---

١ ـ كونفوشيوس Confucius (٥١١ ق.م ـ ٤٧٨ ق.م): فيلسوف وأخلاقي صيني، اسمه كونغ فوزي، لقّبه اليسوعيّون كونفوشيوس، توفي والده وهو في الثالثة من عمره، وتابع ـ مع فقره ـ تحصيله العلمي، وتزوّج وعمل في الزراعة، بشّر بتعاليم إصلاحية تسعى لتطهير المجتمع، فكثر تلامذته، ثم تسلّم رئاسة الوزراء في مسقط رأسه، فأدخل إصلاحات اجتماعية وأخلاقيّة واقتصاديّة، ألّف كتب: أحاديث كونفوشيوس، والدراسة الكبرى، والوسط الثابت، وكتاب مانغ ـ تسي. آمن بإرادة سماوية كونية، واهتم بالسلوك الإنساني، واعتقد بحريّة الإنسان، وأخذ الحدس والتأمل الباطني أساساً، ونفى اعتماد الانسان على عقله. (المترجم).

2 – Ibid., p. 73.

سلبياً[1]، إلا أن ما ينبغي معرفته، هو أن هذه التجارب كلّها ذات سنخ واحد، وتؤول إلى نوع واحد من الاستعداد الروحي والإحساس الباطني عند الإنسان.

ويسعى أتو لتشييد نظريته على مستندات تاريخية، رغم أنه لم يحالفه الحظ بالتوفيق من وجهة نظرنا، بل لقد تورّط أحياناً في أخطاء والتباسات، كان منها ما تحدّث به عن الإسلام، إنه يرى بأن الاسلام ـ خلافاً للمسيحيّة ـ لم تبلغ فيه التجربة الروحية مراحل نضجها وتكاملها، ولم تتّسق وتتلاحم مع العناصر العقلانية[2]، ومن هنا غلب عنصر التهيّب والخوف والهلع على مفهوم ((الله))، وكانت الإرادة الإلهية المطلقة هي التي تعيّن كلّ شيء بما في ذلك الحسن والقبح الأخلاقيّين[3].

هذا النوع من الأحكام التي يصدرها أتو، يحكي عن عدم اطلاعه الكافي على مضامين الآيات القرآنية، وشكل معرفة الله في هذا الكتاب المقدّس، إنه لأمر يدعو للعجب أن يتوصل شخص إلى نتيجة من هذا النوع رغم مطالعاته المنصفة للعهدين ومقارنتهما مع القرآن الكريم، لقد تحدّث القرآن الكريم عن الأوصاف الإلهية بشكل شاملٍ وعميق وبالغ الدقة، وصوّر الذات القدسيّة تصويراً

---

1 - Ibid., p. 74.

٢ ـ يشير الأمر المعنوي عند أتو لبُعد غير عقلاني في الأمر القدسي، وهذا البعد يمتزج، على امتداد تاريخ الدين ككل ـ بالبعد العقلاني، الأمر الذي يؤدي إلى تكامل الدين ونضجه، وذلك كالإحساس الموسيقي الذي يفضي بترافقه مع التعليمات الموسيقية إلى نمو وانتظام الذوق الموسيقي الخام عند الإنسان، إنه (أتو) يرى أن هذا المسار العقلاني لم يبلغ أوجه سوى في الديانة المسيحية، وهي لذلك أكمل دين عنده (راجع: رودلف أتو، مفهوم الأمر القدسي، الفصل الحادي عشر).

3 - Ibid., pp. 90 - 91.

فنيّاً رائعاً بما لم يحوه أي كتاب آخر، هذا إضافة إلى أن حكم أتو هذا ينبئ عن تخطّيه جملةً من قواعد المنهج الظاهراتي وأصوله، كما سوف نشير إليه لاحقاً.

ثانياً: الميزة الثانية للبحث الظاهراتي الديني كانت تتطلب تنحية الباحث في أنشطته البحثية أحكامَه المسبقة، إنه يبدأ عمله من عملية جمع للمستندات والشواهد الدينية، وبعبارة جامعة إن منهجه يُفترض أن يكون منهجاً تجريبياً، لكن أتو تجاوز في بعض الحالات هذا المنهج، بانياً ادعاءاته على قبليّات وأحكام فلسفية، فعلى سبيل المثال، يمكن أخذ ما يدّعيه أتو من أنّ الأحاسيس الدينية أحاسيس فريدة لا نظير لها من الزاوية الكيفية، فإن هذا الادعاء لا يتولّد عن طريق تحليل ظاهراتي لمحتوى المعرفة الدينية، وإنما يُشاد على فرضية مسبقة تقضي بجعل محتوى المعرفة الدينية أمراً فريداً أحدياً، وهي فرضية تعتمد هي الأخرى على نظرية فلسفية تدّعي أولاً: أن كافة الأحاسيس الدينية إنما هي نتيجة أداء ديني مسبق (a religious Priori)، وثانياً: إن الانسان يتوصّل إلى المعرفة عن طريق ذلك من متعلق لا عقلاني واحد وأحدي، تلك الحقيقة التي تُظهر في الإنسان هذه المعرفة أثناء التجربة الروحية[١].

وعلى نفس المنوال، جاء ادعاء أتو وجود نواة مشتركة تجمع أنواع التجارب الدينية كافّة، وأن تلك النواة المشتركة هي التي تمثّل التجربة الروحية، مع الخصائص التي يذكرها أتو لها، وهو ادعاء يخالف الامتيازات الموجودة بلحاظ ظاهراتي بين الخوف من الشيطان مثلاً والتجربة البوذية من النرفانا، فهذه الاختلافات الظاهراتيّة تلزم أتو بتقديم شرح عن المبدأ الأولي (Origin) ومسير نمو التجارب الدينية وتحوّلها، أما أن يقال بأن هذه التجارب هي أصناف

---

1 – Almond, Rudolf Otto, p. 85.

مختلفة لنوعٍ واحد تشكّل سلسلة مرتبة تتجه نحو التكامل، فإن ذلك مبني على وحدةٍ تمّ تحديدها فيها، وحدة ذات أرضية فلسفية لا ظاهراتية، إن كون التجارب الدينية كافّة تجلّيات وتمظهرات بالغة الكثرة في التنوّع لأمر واحدٍ هو المعرفة الدينية، مستند إلى حكم فلسفي مسبق في عملية التحليل، حكمٍ يؤول في نهاية المطاف ـ عقب تحليل نهائي ـ إلى ميتافيزيقا فريس[١].

وكأنموذج آخر من نماذج تجاوز أتو أصول المنهج الظاهراتي، ادعاؤه عينيّة متعلّق التجربة الروحية، فكما تقدم، إنما يجب على الباحث الظاهراتي الديني القيام بعملية توصيف للأحوال الدينية، ليعمد إلى شرحها وتقديم تفسير لها بما هي حالتها على ما هي عليه عند المتديّنين أنفسهم، أما الحكم في واقعية أو عدم واقعية التجربة فهو أمرٌ آخر لا بد من تقييمه وفقاً لمناهج عقلانية تؤمّنها الفلسفة.

لقد تعرّض ادعاء أتو وحدة التجارب العرفانية المختلفة كافّة، وادراج هذا النوع من التجارب تحت مقولة التجربة الروحية.. لاعتراض الكثير من الباحثين والمحقّقين، معتبرين كلامه مناقضاً للاختلافات الظاهراتيّة الموجودة بين هذين النوعين من التجربة، نوع يقوم على إثنينية بين الله والإنسان، وآخر ينبني على وحدتهما[٢].

والجدير ذكره أن فقدان النظريات الظواهرية الدينيّة التي قدّمها مدعو اتجاه الظاهراتية الأساس التجريبي كان أشهر إشكاليّة سجّلت نقداً على المنهج الظواهري، وبناءً عليه كان هذا المنهج وهماً وأماني تفتقد العلمية، ويذهب نقّاد

1 – Ibid.

2 – Melissa Raphael, Rudolf Otto and The Concept of Holiness, pp. 151 - 156.

هذا الاتجاه إلى أن البنية العامّة والنتائج التي يقدّمها الظاهراتيّون لا يتسنّى العثور عليها في متراكم المعطيات التجريبية، كما لا تُعرض مكتشفات المنهج الظاهراتي على اختبارات تجريبية قادرة على التصويب المدروس[1].

ثالثاً: لقد حالف أتو النجاح والتوفيق الى حدٍ ما في اتخاذه المنهج التاريخي في أبحاثه، وهذا النجاح كان رهيناً لمطالعاته ودراساته الواسعة حول الأديان المختلفة لا سيما منها الأديان الشرقية، وإن كان توقّع وصول أتو إلى إحاطة شاملة وواسعة جدّاً بهذه الأديان جميعاً توقّعاً واهماً لا محلّ له مهما بلغت مطالعات باحث واحد من الكثرة والسّعة، وقد استعرضنا آنفاً ما يدلّل على وقوع أتو في أخطاء أبعدت فهمه للإسلام عن جادّة الاستقامة وطريق الصواب.

رابعاً: تمثّل الجهود التي بذلها أتو في توصيف التجربة الروحية إحدى الجوانب البارزة في أنشطته الفكرية والعلمية، والتي تدلّل على اصطباغ جهوده بالطابع الظاهراتي، فقد سعى على هذا الصعيد لاتخاذ منحى توصيفي مستخدماً لغة ـ ولو تشبيهية ـ لتعريف القارئ بحقيقة هذا اللون من التجربة، كما كان عازماً أيضاً على القيام بتوصيف مباشر للظواهر الدينية وفقاً لظهورها المباشر في التجربة، لقد كان يريد تشريح حقيقة هذه الظواهر، واكتشاف الآليات التي تُبدي من خلالها الظواهرُ ذاتَها، وتحليل البنية الماهوية لها في عمق التجربة الإنسانية تحليلاً وصفياً، وقد انشغل أتو بعملية التوصيف الدقيق لمظاهر الدين في التجربة الإنسانية مقابلاً في ذلك الكثير من المدارس الفلسفية التي كانت تعد فقط كل ما هو معقول واقعياً، وكانت ترهن الفلسفة للقوى العقليّة والتحليل المفهومي.

---

[1] ـــ البحث الديني، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥.

خامساً: يكشف المنحى الوصفي الذي اتبعه أتو - وبشكل واضح - عن معارضته مختلف أشكال الاختزال والتحويل في تحليل الظواهر الدينية، وهو الاتجاه الذي لقي رواجاً في القرن التاسع عشر الميلادي، لقد بالغ أتو في الإصرار على فرادة التجربة الروحية واستقلالها عن المقولات الأخرى جميعها إلى حدّ رفضه تفسير شلايرماخر للإحساس الديني بأنه إحساس الارتباط والارتهان المطلق، ذلك أنه عدّ ذلك صنفاً من مقولة شعور الارتهان وعدم الاستقلال[١]، فيما رفض مسانخة الإحساس الديني لمختلف ألوان الإحساس البشري الأخرى، وهو لذلك، نفى إمكانية تعريف الآخر بالتجربة الروحية ما دام هذا الآخر فاقداً لها فعلاً وسابقاً.

لقد أكّد أتو - في بداية كتابه مفهوم الأمر القدسي - على أحديّة التجربة الروحية ونفي النظير لها، مانعاً قارءه الفاقد لهذا اللون من التجربة الداخلية من الاستمرار في مطالعة كتابه[٢]، ذلك أن هذا الكتاب يهدف لتوصيف أمر لا يمكن أن تنكشف حقيقته إلا لشخص يخوض تجربته بصورة مباشرة.

ويصنّف دوغلاس آلين رفض أتو عمليات الاختزال التي مورست وتمارس على الدين واحداً من أهم خدماته العلمية - المعرفية[٣]، وهو رفضٌ يعزّز من مكانة التجربة الدينيّة، ويضفي عليها فرادة وروحانيّة، كما يعتبر روفائيلُ أتو الأبَ التقليدي، وذلك لاعتقاده بأصالة الظواهر الدينية، وتجنّبه عمليات تحويلها إلى شؤون بشرية أخرى[٤].

---

1 - Otto, The Idea of The Holy, p. 9.

2 - Ibid., p. 8.

٣ ــ البحث الديني، مصدر سابق، ص٢١٥.

4 - Raphael, Rudolf Otto and the Concept of Holiness, p. 16.

سادساً: من جملة الخصائص الهامّة لأعمال أتو، اهتمامه بالبُعد الالتفاتي في التجربة الدينية، فمن وجهة نظره تتكوّن البنية القبلية للمعرفة الدينية من نفس ذلك الوعي الحاصل بالمتعلّق الروحي، ومن الالتفات إليه.

ويعدّ الجهد الجاد الذي بذله أتو لتوصيف الأمر المعنوي بوصفه متعلّقاً للتجربة الروحية من أبرز ما أتى به، فقد اعتقد بأن التجارب الدينية نوع من العواطف والأحاسيس والمشاعر والأحوال، إلا أنها أحوال يصاحبها وعيٌ بمتعلّقها (الأمر المعنوي)، بحيث يقدر صاحب هذه الأحوال على فهم صفات هذه الحقيقة وإدراك خصائصها والتعرّف عليها، وهذه المعرفة أو ذاك الوعي إنما يتأتّيان عن طريق التفاعل مع هذه التجربة دون أن يكون للعقل النظري ولا العملي من مجال أو منفذ للولوج إليها.

سابعاً: لا ينساق أتو خلف التصوّرات المسيحية التقليديّة التي يعتقد باحثوها أن بقية الأديان ليست سوى باطل محض، رغم كل تلك العلاقة العميقة التي يؤسّسها أتو مع الديانة المسيحية التي سعى مراراً - وفي مواضع عدّة - لإثبات أفضليّتها على بقية الأديان والمذاهب، بل إن أتو - على النقيض من الباحثين المسيحيين المدرسيّين - يحاول النفوذ إلى عمق الظواهر الدينية المتولّدة عن الأديان الأخرى مستخدماً شعوراً تعاطفياً كبيراً، حتى يحاول بذلك كشف الجوهر الأساس الذي قامت عليه تلك الأديان، والذي يعتقد أتو أنه يمثل قاسماً مشتركاً بين الأديان جميعها.

ووفقاً لما يذكره آلموند، يصنّف أتو نفسه باحثاً جادّاً يسعى قدر الإمكان لكشف محتوى الظواهر الدينية كما هو عليه عند المعتقدين والعاملين بهذا الدين أو ذاك[١].

---

1 – Almond, Rudolf Otto, p. 86.

وقد أدّى تعاطف أتو والأديان الأخرى، بل واعتقاده بوحدة المبدأ الإنساني الذي تتفرّع عنه الأديان جميعها.. إلى اتخاذ المجتمع المسيحي منه موقفاً سلبيّاً، الأمر الذي شكّل أحد أسباب عدم الاهتمام بنتا جاته مقارنةً بما حصل مع كارل بارت[١] المتكلم المعاصر لأتو[٢].

ثامناً: يبذل أتو جهداً مضاعفاً للتوصّل إلى فهم البنية الماهوية والمعنائية للدين، وحسب اعتقاده فإن العنصر الروحي العام يشكل قبليّة المعنى والقيمة، لقد هدف تقييم المعنى متجاوزاً نطاق العقلانية والنظم المفاهيمية التي تكوّن الحقيقة الكلّية للتجربة الدينية، وذلك عن طريق التأكيد على البُعد غير الأخلاقي واللاعقلاني للدين.

حصيلة الكلام:

وممّا تقدّم، يتضح أن المنهج الذي اتبعه أتو في دراساته كان يتمتّع إلى حدّ كبير بميزات المنهج الظاهراتي الديني، وإن لم يتسنّ تصنيفه موفّقاً بدرجة

---

١ ـ كارل بارت (Karl Barth) ١٨٨٦ ـ ١٩٦٨م، وجودي سويسري، ولد في بازل، وتوفي فيها، علّم في غوتنغن وبون و...، وتزعّم ما سمّي بـ((اللاهوت الديالكتيكي))، كان كتاب ((رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية)) من أهمّ كتبه، وقد أسّس به تياراً في اللاهوت البروتستانتي أطلق عليه اسم: البارتية، اعتقد بأن كل ما جاءت به الكتب المقدّسة كان حقائق واقعيّة تاريخية، على النقيض مما ذهبت إليه البروتستانتيّة الحرّة، وقد تأثر بنيتشه وكيركجارد و...، وقد اعتقد أيضاً بأن الإيمان ليس نتاج برهان عقلي، قفزة عاطفية، بل مخاطرة، وقد تقلّب بارت بعد ذلك، واتخذ مذهباً فلسفيّاً آخر، وهناك رأي يذهب إلى تأثّر بارت بالإسلام والمسلمين. راجع موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠ (المترجم).

2 – Raphael, Rudolf Otto and The Concept of The Holiness, pp. 10 – 11.

عاليـة، والإشكالية الرئيسـة الـتي يمكن تسجيلها على أتو هي تنظيمه فرضيّته المتعلقة بالظواهر الدينية وفقاً لنظام فلسفيّ خاص به، غلب عليه التأثّر بأفكار فريس، وكان يسعى دائماً لتلمّس شواهد تدعم نظريّته.

وعليه، فقد استخدم أتو أسلوباً انتقائياً في دراسته للظواهر التاريخية الدينية وفقاً لما يذهب إليه روفائيل، محاولاً بذلك الأخذ بما يدعم نظريّته، والتغاضي في المقابل عما يمكن أن لا يكون كذلك[١].

ويذهب إلياده ـ في وجهة نظر خاصة ـ إلى القول بأن أتو ليس سوى فيلسوف حاول الاستغاثة بالمستندات التاريخية الدينية بصورة مباشرة[٢]، فيما يصنّف روفائيل ـ على الخط الآخر ـ نتاج أتو بأنه يصبّ في خانة اللاهوت الفلسفي، ذلك أن أرضية أفكاره وبنيتها الداخلية تقوم على أحكام ميتافيزيقية مسبقة احتوتها دراسات اللاهوت وعلم الوجود رغم الدراسات النفسية والظاهراتيّة التي قام بها[٣]، ومن هنا اعتقد أتو بعينيّة متعلّق التجربة الروحية رغم ما يتطلّبه المنهج الظاهراتي من حياد، يفرض على الباحث عدم التفوّه سلباً أو إيجاباً بأيّ موقف أو اعتقاد.

وفي الحقيقة، لقد نحّى أتو جانباً مبدأ التعليق السالف الذكر موظّفاً أحكامه المسبقة في نشاطه العلمي.

ورغم الشهادة التي يدلي بها آلموند لصالح أتو عندما يعتبر نشاطاته العلمية ذات طابع ظاهراتي، إلا أنّه فيما يرجع إلى وصفه التجربة الروحية

---

1 – Ibid., p. 16.

2 – Eliade, Quest, p. 23. Quoted in: Rapheal, Rudolf Otto and The Holiness, p. 17.

3 – Ibid., p. 17.

بالركن الركين المؤسّس للأديان جميعها، يرى أن ما أتى به أتو ليس سوى نظرية فلسفية محضة[١]، وهو نفس الكلام الذي أشار له هوسرل أيضاً حينما قال: ((إنّ هذا الكتاب (مفهوم الأمر القدسي) يشكّل البدايات الأولى للظاهراتيّة الدينية... وباختصار، لا يمكنني إبداء نوع من التعاطف مع النظريّات الفلسفية التي أخذ بها الكاتب، لكن من وجهة نظري، ربما بلغ أتو - ذاك الفيلسوف الميتافيزيقي (metaphysician) أو عالم اللاهوت (Theologian) ـ بالباحث الظاهراتي قُلَلَ الكمال ومدارج الرفعة والسمو.. إن هذا الكتاب منح نفسه مقاماً خالداً في تاريخ فلسفة الدين الأصيلة (The history of genuine Philosophy of religion) وحتّى على صعيد الظاهراتية الدينية))[٢].

---

1 – Almond, Rudolf Otto, p. 87.

2 – Lette From Edmond Husserl to Otto, March 5, 1919, Hs 797 / 794. Quoted in: philip C. Almond, Rudolf Otto, p. 87.

الفَصلُ الخَامِسُ

عينيّة التجربة الدينيّة

مدخــــل:

هل ثمّة طريق للإنسان لمعرفة الله بوصفه واقعاً خارجياً؟

لقد حظيت أفكار كانط في ((نقد العقل المحض)) بالرواج والاعتراف العام في إقرارها بعجز العقل النظري عن الحكم - سلباً أو إيجاباً - في وجود الله وصفاته وأسمائه، وقد أدّى ضعف السبيل الذي اختاره كانط باستعانته بالعقل العملي، وهو المعروف بالبرهان الأخلاقي، للوصول إلى الإذعان بوجود الله، إلى عجزه في الحلول محلّ البراهين التقليدية المنزوية، رغم المناخ العام الذي خلقه - بجدارة - في وضع الدين داخل حركة صيرورة نحو الأخلاق.

وفي خضمّ موجات الشك العارم حول ما وراء الطبيعة، وكردّ فعل على الصيرورة الأخلاقية للدين التي انتهجها كانط، شمّر جماعة من العلماء عن سواعدهم للكشف عن طريق آخر لإثبات الله، وفتحه أمام الناس، وهو ما عرف بـ((التجربة الدينية)).

لقد سعى بعض فلاسفة الدين الذين وافقوا كانط في مقولاته الصارخة بتحديد مجال المعرفة العقلية ونشاط الذهن في خلق بعض المفاهيم والمقولات،

والذين صاروا يفكرون ضمن ماكينة كانطية... سعوا للبحث عن مجال تجريبي ليس للذهن فيه فعل إيجادي، فإذا ما كان هناك جانب من التجربة لا حديث فيه عن إيجاد فحينذاك يمكن ادعاء أنّ هذا الجانب سيبقى في مأمن من الخارطة الكانطية والتقسيمات التي قام بها كانط، وبأن اتجاه كانط النقدي لا يستطيل للشمول لهذه الزاوية من التجربة[١].

لقد قدّم كانط نفسه أنموذجاً لذلك بادعائه الاتصال المباشر للعقل في أدائه العملي مع الواقع النفس الأمري (nomenal reality) في تصوّر الحرية الإنسانية، رغم سلوكه سبيل الاحتياط بقوله مضيفاً: إن هذا الارتباط غير معرفي ولا يحمل مضموناً ابيستمياً، إن كل إنسان يمارس تجربته الشخصية بحرية في شهوده العملي (لا النظري)، إنّ الشعور بالإلزام أو المسؤوليّة مقابل القانون الأخلاقي أمرٌ يستعصي عن الانمحاء، وهو شعور يختزن حرية الإرادة[٢].

أما شلايرماخر، فقد اعتقد ـ في كتابه ((حول الدين)) ـ أن التدين نوعٌ من الإحساس الحامل لمضمون معرفي، ألا وهو إحساس اللانهاية أو إحساس الميل نحو اللامحدود، ويصرّح أتو في مقدّمته على كتاب شلايرماخر السالفة الإشارة إليه، بأن الأخير كان يهدف التدليل على أن الانسان لا يحدّ بالمعرفة العلمية (Scientific Knowledge) أو بالعمل، بل هو قادر بأحاسيسه وشهوده الباطني على التماس تجربة أعظم قيمةً من مجموع المعارف العلمية، ومن الأعمال

---

١ ـ وين براودفوت، تجربه ديني (التجربة الدينية)، ترجمة: عباس يزداني، ص٢٢.

2 - Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, Trans L.W. Beck, Indian Apolis, Bobbs - Merrill, 1956, pp. 28 - 30.

أيضاً[١].

ويدمج أتو نفسه في عداد المجموعة التي تصرّ على اشتمال التجربة الروحيّة لنوع من الإدراك للواقع المعنوي الروحي (numinous object)[٢]، وفي تحليل أولي، يمكن القول بأن دراسة التجربة الروحية دراسة ظاهراتيّة تؤكّد بأن الشخص صاحب التجربة (أو الإحساس) يعثر على الأمر المعنوي بوصفه واقعاً عينيّاً، وبناءً عليه، فإن حضور حقيقةٍ معنوية يمثل بعضاً من الدراسة الظاهراتيّة لهذا الإحساس الديني.

لكن أتو لم يكتف بهذا المقدار، بل أضاف ـ محاولاً الاستدلال ـ بأن هذا الواقع المحض الذي يجري معه الإحساس بالأمر المعنوي كأمر حاضر، يكفي لإثبات صحة ادعاء الحضور الواقعي له، ويشكّل ضمانة لذلك.

ويعتقد وليام ج. وينرايت بأن ادعاء منح الإحساس الروحي معطىً معرفياً، هو ادعاء يستبطن أمرين:

١ ـ أن هذه الأحاسيس والمشاعر تمثّل أساس تصوّر الأمر المعنوي، أي مفهوم شيء ذا قيمة، كما أنه واقع عيني.

---

١ ـ Introduction to Schleiermacher, On Religion, p. xix. والجدير بالذكر أن هناك تفسيرين لموقف شلايرماخر، ففيما يذهب أتو ـ متصدّراً جماعة من الباحثين ـ إلى تصنيف شلايرماخر أحد مناصري البعد المعرفي في التجربة الدينية، يذهب فريق آخر من دارسي شلايرماخر الى أنه كان يفرّغ التجربة الدينية من أي مضمون معرفي. (أنظر كتاب آلموند almond، ص٤١). أما براودفوت، فقد ذهب إلى القول بأن تحوّلاً قد حصل في رأي شلايرماخر، فبعد أن اختار في كتابه ((حول الدين)) معرفيّة التجربة الدينية، أنكر لاحقاً اشتمال العواطف الدينية على أي جانب معرفي (cognition). (التجربة الدينية، ص٢٣).

2 – Almond, Rudolf Otto, p. 82.

٢ ـ إن الإحاسيس الروحية تشبه تجربة الإبصار، من حيث ما فيها من إشارة مباشرة وأساسية لواقع عيني خارجي مغاير للذات، فالصفة أو الذات المعنوية تعبّر عن موضوع للشعور الروحي، بنفس المقدار تقريباً الذي نعتبر فيه أعيان وصفات المبصرات متعلّقات أو موضوعاً لفعل الإبصار[١].

إن العلاقة بين هذين الادعائين لا تبدو واضحة بشكل جيّد، ويمكن هنا ذكر تفسيرين على الأقل:

التفسير الأوّل: وهو يقوم على مدّعى أساسي ومحوري يتلخّص في أن المشاعر الروحية تكشف عن واقعية عينية للأمر المعنوي، وهذا الاتصال والتماسّ مع هذه الحقيقة أثناء التجارب الروحية يؤدّي ـ في نهاية المطاف ـ إلى انكشاف المفهوم القدسي نفسه، تماماً كما هو اعتقادنا في عملية الإبصار التي نجدها تفضي نتيجة تماسّ مع أعيان المبصرات وصفاتها إلى انكشافٍ يطال مفاهيم تلك الأعيان وصفاتها[٢].

---

1 - William J. Wainright, ((Otto, Rudolf)), in: The Encyclopedia of Philosophy, ed. by Paul Edwards, Vol 3 - 4, London Macmilan Pudlishing, 1972, p. 14.

٢ ـ لقد خضعت هذه النظرية فيما بعد ـ سيما على يد وليام آلستون ـ للمزيد من التفصيل والبيان والتعميق، فقد اعتقد آلستون بأن التجربة الدينية تحمل نفس الخصائص البنيوية التي تقوم عليها التجربة الحسّية، ففي الإدراكات الحسية العادية ثمة أجزاء ثلاثة هي: المدرِك، والمدرَك، والظاهر، فمثلاً عندما نشاهد طاولةً أمامنا، ثمّة شخص يرى الطاولة (المدرِك)، وطاولة جرت مشاهدتها (المدرَك)، والصورة الظاهرة من الطاولة، وطبقاً لنفس القياس، تحتوي التجربة الدينية على: شخص يمارس التجربة نفسها، والله الذي تمارس عليه التجربة، والظهور والتجلّي الإلهي لذاك الشخص صاحب التجربة. ومن هنا يرى آلستون ـ قياساً على الإدراكات الحسيّة التي تبدي الأعيانُ نفسَها فيها بشكل تغدو معه قابلة للمعرفة ـ أن الله في التجربة الدينية يظهر نفسه بصورة نصبح معها قادرين على التعرّف على ذاته وأفعاله.

وبناءً عليه، يغدو مفهوم الأمر المعنوي مفهوماً بعدياً (a posteriori)، بمعنى أنه مفهوم منتج من تجربة عين أو صفة خارجية، إلا أن هذا المفهوم ـ على أي حال ـ مفهوم قبلي (a priori) أيضاً، أي أنه لم ينبثق عن أيّ تجربة حسيّة.

وفي هذا التفسير، يتحوّل الإحساس إلى منشأ للمفهوم، لكن فقط بمعنى أن هذا الإحساس يميط اللثام كاشفاً عن متعلّق المفهوم، أي أن المواجهة وأمرٍ عيني واقعي تولّد بنفسها مفهوماً عن ذاك الواقع.

التفسير الثاني: إن الإحساس يؤدّي إلى المفهوم كما يؤدي إلى كشف الأمر المعنوي، إلا أنها ليست المواجهة مع هذه الحقيقة هي التي انتجت مفهومها، وإنما ذاك الإحساس هو الذي أرانا ذاك المفهوم على طريقة العقل النظري الكانطي في تهيئة مختلف أنواع المقولات القبليّة، وبناءً عليه يصبح مفهوم الأمر المعنوي ـ بالمعنى المتعارف للكلمة ـ مفهوماً قبلياً.

إلا أن هذا الإحساس ليس له دور فعّال أبعد من ذلك، ذلك أنه ـ علاوة على إنشائه هذا المفهوم ـ يقوم بالكشف عن واقع خارجي يطلق عليه هذا المفهوم نفسه.

وهنا، يفرض هذا التساؤل نفسه: كيف تُشاد العلاقة بين هذين الدورين اللذين يلعبهما الإحساس الروحي؟

والذي يبدو، أنه لا المفهوم ولا العين الخارجية يحصلان في الإدراك بصورة فردية ومنعزلة، وإنما تأتي العين الخارجية عبر المفهوم ذاته، أو على شكل أمرٍ

(لمزيد من الاطلاع على نظرية آلستون، يمكن الرجوع إلى:
William Alston, ((The Perception of God)), Topics in Philosophy, Fall 1988).

ما يتبلور عن طريق هذا المفهوم، إنهما يأتيان مع بعضهما البعض قرينان لا ينفكّان، دون أن يشتقّ أحدهما من الآخر.

ووفقاً لكلا التفسيرين السالفة الإشارة إليهما، يدّعي أتو بأن الإحساس يضعنا على تماسّ ومواجهة مع أمر خارجي منفصل عن ذواتنا، ويوضحه لنا ليمثّل وعياً وشهوداً له، وانطلاقاً من هذه الرؤية يحاكي الإحساسُ المذكور التجربةَ البصرية والسمعيّة، فله إشارة عينية، أعم من أن يكون قد انتظم بمفهوم قبلي أو أنه يفضي إلى مفهوم فقط.

وهذا الكلام من أتو، تعرّض فيما بعد لسلسلة من الانتقادات التي سجّلها عليه العلماء، إذ كتب جوزيف جيسر (Joseph Geyser) في نقده لكتاب «مفهوم الأمر القدسي» يقول: «يمكن بالتأكيد أن يتمركز إحساسٌ ما على متعلّق خارجي، إلا أن القول بوجود ذلك المتعلّق المفارق لذواتنا أمرٌ يمكننا الاعتقاد به (conceive) والتفكير فيه (think) »[1].

وتوضيح هذا النقد: إن أي إحساس يحتاج إلى متعلّق، فالإحساس من الأمور ذات الإضافة التي لا تحقّق لها دونما متعلّق، تماماً كالإرادة، فلا يمكن أن يكون في الإنسان إرادة دون أن تحظى بمتعلّق، وإنما تكون الإرادة على الدوام إرادةً لشيء ما، وهكذا الأحاسيس الروحية؛ أي الهيبة الممزوجة بالعشق والمحبّة، تتحقّق على الدوام قياساً لأمر ما، إننا ـ بالضرورة ـ نخاف من شيء وننجذب أيضاً إلى شيء، وذاك الشيء المتعلّق للإحساس هذا إنما هو أولاً وبالذات وجود كامنٌ في أعماق النفس الإنسانية، أي أنه يكتسي لباس التحقّق والوجود في نفس الظرف الذي كان الإحساس عينه موجوداً فيه، وعلى تقدير أن يكون لمتعلّق

1 – Quoted in Almond, Rudolf Otto, p. 83.

الإحساس وجود خارجي، فإن الاذعان المعرفي الواعي بهذا الوجود لا يكون إلا عن طريق العقل والفكر والتعقّل لا الإحساس والشعور، يمكننا أن نحسّ بمحبّة موجود خارج عن ذواتنا، إلا أن الحديث عن وجود له مفارق لذواتنا حكمٌ يملك زمام أمره القوّة العاقلة وجهاز التفكير الإنساني.

وفي سياق الدفاع عن أتو، يمكننا الإشارة إلى مجموعة نقاط، يغدو فيها مدّعى أتو أكثر جاذبية وجمالاً، إن ادعاء عينية التجربة الروحية بحث أكثر تعقيداً مما بدا لمنتقدي أتو.

عينيّة التجربة الروحية ضمن السياق المفهومي الظاهراتي:

يشدّد أتو على الوحدة النوعية (The qualitative uniqueness) للإحساس الديني، فمن جهةٍ يجب لإثارة إحساس ما وجود قوّة مثيرة ومحرّكة، وهذه القوّة لا وجود لها يمكن افتراضه لإثارة هذا الإحساس إلا إذا كانت موجوداً غير عقلاني (الأمر المعنوي).

وبعبارة أخرى، تحتاج المشاعر اللاعقلانية، والتي تتسم بالفرادة والأحديّة وتنبعث في أعماق الروح الإنسانية... تحتاج إلى محرّك لا عقلاني فريد هو الآخر، أحديّ في وجوده، ألا وهو الأمر المعنوي القدسي[1].

وقفة نقدية:

إنّ اعتبار المشاعر الروحية مشاعر فريدة في نوعها، أمرٌ لا يقرّ به رودلف أتو إلا إذا جاء عن طريق البحث الباطني في عمق الأحاسيس المختلجة في النفس

---

1 – Ibid., p. 83.

الإنسانية، وكما لاحظنا، وحتى أولئك الذين أخذ عنهم أتو الكثير من الأفكار ووقع شديداً تحت تأثير نظرياتهم ورؤاهم من أمثال شلايرماخر، لم يروا ذلك، فقد اعتقد شلايرماخر بأن إحساس الارتهان المطلق يعبّر عن مرحلة الارتقاء والتكامل التي يخضع لها الإحساس بالاتصال والارتهان.

وحصيلة الكلام، إن ما يذكره أتو حول فرادة الحسّ الروحي فيما يعنيه بذلك، أمرٌ يمكن - وبسهولة - وضع علامة استفهامٍ كبيرة عليه.

والإشكال الآخر الذي يمكن تسجيله على مقولة أتو، يكمن في استناده إلى قانون العلّية ومبدأ السنخية ما بين العلّة والمعلول، ذلك أن هناك أحاسيس خاصّة نشعر بوجودها دون أن تشبه أي إحساس آخر نَخْبُرُه في مشاعرنا، وإنما لها نوعية خاصة ومتميّزة، وكل نوع من الإحساس يستدعي منشأ ينبثق عنه تكون بينه وبينه سنخية وتناسب حتى يكون بالإمكان تفجيره في أعماقنا، والنتيجة المترتّبة على هذين المعطيين هي أن هذا النوع من الأحاسيس التي نشعر بها ينادي بدوره على أساس وجودي له كان باعثاً على ظهوره في أفق النفس.

إنّ هذا النوع من الأدلة - وبعيداً عن تقييمه من زاوية الصحة أو الخطأ - يعتمد على فرضيات قبلية عقلانية عديدة، وهي معطيات قبلية لو غضضنا الطرف عن قدرة أتو على إثباتها أو ادعاء بداهتها، ستسحب بحث أتو نفسه من مداره اللاعقلاني لتضعه بالدقة في مجال اللاهوت العقلاني.

عينيّة التجربة الروحية في المدار الفلسفي:

يُعرف الامر القدسي (The Holy) عن طريق مقولة قبلية خاصّة به، تمثّل في نتيجتها مبدأً معرفياً، وهذه النقطة واحدة مما أخذه أتو عن فريس.

يعتقد فريس: بأن الشهود الجمالي الديني (Ahndung) نوع من المعرفة الإيجابية، يُمْنَحُها الإنسان من خلال المحيط الذي يلفّ الأمر المعنوي في علاقته

مع عالم الظواهر، وبالنسبة لأتو، فإن التجربة الدينية للأمر المعنوي (Faculty of divination) عن طريق قوّة الإنباء عن الغيب، هي الأخرى تمنحنا معرفةً إيجابيّة عن تجليّات الأمر المعنوي في هذا العالم.

ويمكن القول بأن التجربة الروحية عند أتو تقع في إطار ما ورائيات فريس، يكتب أتو: ((إننا نستخدم تعبير إحساس (إدراك) الأمر المتعالي (Feeling of the supramundane)، وبهذا التعبير ننشأ وصلةً مع استخدام تقليدي قديم لمفردة الإحساس ذاتها، تتمتع - رغم كلّ شيء - بحضور فاعل وبارزٍ جداً في لغتنا حتى اليوم، فإذا ما تحدّثنا مثلاً عن الإحساس بالحقيقة (feeling of truth) فليس مرادنا من الإحساس الأبعاد والنواحي الذهنية (subjective states)، وإنما عين العمل العقلي (reason)، إنه أسلوب للمعرفة يجب تمييزه عن منهج المعرفة القائم على الفهم))[١].

ثمة شواهد بالغة تدعم القول بأن مقصود أتو من المشاعر الروحية نوعٌ من الحالات النفسية الخاصة التي لا تشبه إحساساتنا المتعارفة، وهنا يصرّح براودفوت أيضاً فيقول: ((لقد بدا جليّاً وواضحاً في وصف رودلف أتو للإحساس الروحي ادعاء أن التجربة الدينية نوع خاص من التجربة، لا يمكن إدراكه إلا عن طريق المعرفة الشخصية، إنه يعرّف هذا الحس لا بوصفه مجرّد إحساس، بل عنواناً لحالة نفسيّة محدّدة))[٢].

---

1 - Otto, Das Gefuhl des Uberweltlichen, p. 327, Quoted in: Almond, Rudolf Otto, pp. 83 - 84.

٢ ــ وين براودفوت، التجربة الدينية، مصدر سابق، ص٢٥.

هذا وتمكن الموافقة على القول بأن للإنسان، بعيداً عن العقل النظري والعملي، طريقاً لمعرفة الله، وقد أقرّ بذلك الكثير من العلماء المسلمين استناداً إلى أسس عقلية ونقلية،

ويمكن تفسير نظرية أتو على هذا الشكل: إن تحقّق هذه الحالات الخاصّة في الإنسان من قبيل الهيبة، والحيرة، والجذبة، والذهول و... ينبيء عن أنه يرى نفسه أمام سرّ مختلف تماماً، له من العظمة ما لا يوصف ومن الكمال والجمال ما لا ندّ له ولا مثيل، وهو أمرٌ لا يمكن تحققه إلا بالإذعان والتصديق بوجود عيني خارجي لهذا السرّ، حتى لو لم يكن هناك دليل عقلي على ذلك.

وما يؤيّد هذا الكلام، هو ما أسلفنا الإشارة إليه من اعتقاد أتو بأن السبيل الوحيد للوصول إلى الأبعاد اللاعقلانية للأمر المعنوي ليس إلا هذه الأحوال والأحاسيس النفسية، إذ لا تظهر هذه الحقيقة المتعالية بجوانبها جميعاً للقوة العاقلة الإنسانية، وتبقى الأحوال الروحية هي السبل لمعرفة تلك الجوانب غير العقلانية للأمر القدسي، والتي لا ترقى لكشفها قوى التفكير الإنساني.

وفي الحقيقة، هناك اتصال شديد يربط هذا الموضوع بمسألة المعرفة النظرية، تلك المسألة الشديدة التعقيد والعظيمة الفائدة، ونكتفي هنا بالإشارة إلى قوله تعالى في القرآن الكريم: **﴿ما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسّكم الضرّ فإليه تجأرون﴾** (النحل: ٥٣)، إذ يكتب العلامة الطباطبائي قائلاً: ((فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من = = البليّة عند انقطاع الأسباب دليل على أنه يرى أن هناك سبباً فوق هذه الأسباب المقطع عنها لا تعجزه عظائم الحوادث وداهمات الرزايا، ولا ينقطع عنه الإنسان، ولا يزول، ولا يفنى، ولا يسهو، ولا ينسى قط)) (السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص٢٧٢).

ورغم أن الأمل والرجاء لا يمثّلان دليلاً عقلياً على موجود قادر، إلا أنه يؤكّد أن الإنسان الذي يحمل هذا الأمل يذعن ويصدّق بوجود خارجي عيني لهذا القادر الذي يأمله، بل يمثّل شاهداً على ما هو أعلى من ذلك، أي نوعاً من الشهود النفساني هو ((دليلٌ على أنه يرى أن هناك سبباً فوق هذه الأسباب)).

نقد أتو لوليام جيمز:

رغم أن وليام جيمز (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) [١] كان بمثابة الأستاذ المعلّم لرودلف أتو فيما استفاده منه، ورغم أنّ كتابه ((أنواع التجربة الدينية)) (he Varieties of Religious Experience) يصنّف في عداد أهم الكتب الكلاسيكية في موضوعه، وفيما يتعلّق بدور التجربة الدينية الرئيس في مجمل الدين والتديّن كلّه، إلا أن أتو سجّل ملاحظة نقدية هامّة عليه، فقد ذهب جيمز ـ بوصفه رجلاً تجريبياً وبراغماتيّاً منفعياً (Pragmatist) ـ إلى القول بارتهان الحقيقة لرفع حاجة أو تحقيق أمرٍ مرجوّ أو إرضاء رغبةٍ ما، لتكون هذه العناصر هي ميزان حقّانيّتها، وانطلاقاً من ذلك، فهو لا ينظر ـ على الإطلاق ـ للأبعاد المعرفية للأحاسيس الدينية عندما يتحدّث عن هذه الأحاسيس، ورغم أنه يبدي إقراراً بجوانب معرفيّة لها ـ كما هو رأيه واقعاً [٢] ـ ، إلا أن المعرفة عند وليام جيمز إنما

---

[١] ــ وليام جيمز (William James)، أمريكي من أصل أيرلندي، درس في جامعات أميركا وإنجلترا وفرنسا و...، حاز على الدكتوراه في الطب عام ١٨٦٩، أسّس أوّل معمل لعلم النفس في أميركا، كان أستاذاً في الفلسفة وعلم النفس، اعتقد أن للإنسان إرادة حرّة كفيلة بتغيير مصيره، من مؤلّفاته: ((مبادئ علم النفس)) و((إرادة الاعتقاد)) و((الفلسفة العملية)) و...، تعدّ محاضرة جيمز عام ١٨٩٨م حول ((المفاهيم الفلسفية والنتائج العملية)) والتي كشف بها أهميّة مقال: ((كيف نوضح أفكارنا)) لتشارلز ساندرس بيرس (١٨٧٨م)، المحاضرة التي يؤرّخ بها بداية البراغماتية كحركة واضحة المعالم، اعتقد بتكثّر التجارب الدينية، ونادى بالدين تجربةً فردية. أنظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٤٩٦ ـ ٤٩٩ (المترجم).

[٢] ــ يعتبر جيمز في الفصل السادس عشر من كتابه ((أنواع التجربة الدينية)) أن السمة المميّزة للتجارب العرفانية ـ التي تكوّن قسماً خاصاً ومتميزاً من مجموع التجارب الدينية ـ تكمن في البعد المعرفي، إنه يقول: ((رغم المماثلة الظاهرية بين العرفانيات والأحاسيس، إلا أن الحالات العرفانية تعبّر عن شكل من المعرفة عند أصحابها، =

تكتسب تعريفها من داخل هذا السياق البراغماتي.

وعليه، عندما يرى أتو إحساسَ المخلوقيّة نتاجاً لإحساس أعمق في الوجود الإنساني، وهو إحساس يقوم أوّلاً وبالذات، ويتحقّق مباشرةً في الكيان الإنساني وروح الإنسان، فيُبدي له أمراً وراء ((الأنا)) (وهو إحساس السرّ المهيب الجذّاب)... عندما يكون هذا هو رأي أتو في الموضوع، فإنه يكون بذلك قد أشار إلى مَعْلَم الاختلاف ما بين نظريّته ونظريّة وليام جيمز[(١)].

وعندما يتعرّض وليام جيمز لمنشأ ظهور تصوّرات اليونانيين للآلهة، يقول: ((لكي نعرف الأساس في نشوء آلهة اليونان، لسنا بحاجة إلى نظرية خاصّة، بل إن كل مجموعة من أمثلتنا تصل إلى هذه النتيجة، وكأن في باطن الإنسان حسّ يدرك الواقع، حالةٌ من الحضور العيني، إدراك لما يمكننا وصفه بأنه شيء ما هناك، إنه حسّ أكثر عمقاً وأوسع اشتمالاً من أي حسّ جزئي ومحدّد يفرضه علماء النفس المعاصرون، حسّ يكشف لنا ـ في الأصل ـ الواقع والخارج))[(٢)].

يرى وليام جيمز في الإنسان قدرةً يكشف من خلالها بعض الأفكار والتصوّرات الواقعية، وانطلاقاً من هذا الفرض يقول: ((لكي تكون حواسنا أساساً لآثار في ذواتنا، عليها أن تثير في أعماقنا حسّ إدراك الحقيقة ووجدان الواقع،

= إنها تكوّن بصيرة باطنية ورؤية نيّرة عن أعماق الحقائق، بما لا يمكن صوغه وتفسيره في إطار موازين العقل والاستدلال)) (راجع: وليام جيمز، (دين وروان، فارسي) الدين والروح، ترجمة مهدي قائني، ص٦٣، والجدير ذكره أن ((الدين والروح)) هو ترجمة لفصول سبعة من كتاب ((أنواع التجربة الدينية)) هي١ و٣ و١٦ ـ ٢٠).

1 - Otto, The Idea of The Holy p. 10, n. 1.

2 - Wiliam James, The Varieties of Religious Experience, New York, Longmans, 1902, p. 58.

أما لو كان التأثير مختلفاً عن ذلك، كأن يكون تصوّرٌ أو فكرة ما قادرةً على التأثير في هذا الحسّ، فإنّ ذاك الفكر والتصوّر سيحظى لدينا حينئذٍ بنفس المقدار من الحقيقة والواقع اللذين تحظى بهما الأشياء المحسوسة والملموسة))[١].

وكلّما تترك المفاهيم الدينية أثرها في هذا الحسّ، كلّما تقف العقائد الدينية ذات الامتداد العميق في الإنسان ثابتةً أمام الانتقادات والإشكالات[٢].

يرى أتو، أن وليام جيمز قد حرم من إعادة قراءة إحدى طاقات النفس الإنسانية نتيجة مواقفه التجربية والبراغماتية، فهناك فرق بين أن نقول: في الإنسان قوّة تظهر التصوّرات الذهنيّة واقعاً خارجياً مفارقاً للذات الإنسانية، بحيث يتصوّر الانسان أنها وقائع خارجية. وفي هذه الحالة ستكون تمام الآثار المترتّبة على الوجود الواقعي لها محصورةً في دائرة الروح والإحساس الإنسانيّين، وستكون لها من المنظار البراغماتي حقيقة وبعد واقعي. وأن نقول: في الإنسان طاقة تفارق العقل النظري والعملي، يمكن من خلالها الوصول إلى الواقع الخارجي والمسير إليه[٣].

ويصرّح أتو بأن الإحساس بوجودٍ قدسي متعالي نواجهه مواجهة عينية يجب اعتباره معطى مباشر، يكون إحساس الارتهان، الذي اعتبره شلايرماخر أكثر الأحوال الدينية أصالة، نتيجة من نتائجه[٤].

---

1 - Ibid., p. 58 - 59.
2 - Ibid.
3 - Otto, The Idea of the Holy, p. 11, n. 1.
4 - Ibid.

عينيّة التجربة الروحية في مدار مفاهيم اللاهوت:

للعينيّة المدّعاة في حالة التجربة الروحية، أساس داخلي ومضمون لاهوتي يتصل به ويتواصل معه، ووفقاً للتعبير اللاهوتي: التجربة الروحية تجربة للطف والرحمة الإلهيين، وهي في الواقع، نوع من استقبال الوحي، ويصرّح أتو بأن علم النفس الديني ـ وكذلك التاريخ الديني ـ يُفترض اعتبارهما تاريخاً للطف والرحمة الإلهيين (Grace)[١].

تكشف التجربة الروحية عن الفقر الاعتباري للإنسان، مدلّلةً ـ في المقابل ـ على التعالي الذي يتمتّع به ذاك الموجود الرفيع، ومن هنا يُغلب الفقر ليقدر الإنسان على الخروج من ذلته ملتجأً إلى تلك القيمة المتعالية والسامية، وما يؤدّي إلى تنعّم الإنسان بهذا اللطف الإلهي إنما هو الإيمان، ذلك أنه يفضي إلى تفتّح استعدادات مستقلّة للمعرفة في الوجود الإنساني، أي ذاك العنصر القبلي الموجود في الروح الإنسانية، والذي يقدر الإنسان من خلاله الوصول إلى تلك الحقيقة المتعالية عن الحسّ ليدركها ويعيها، وليصل في هذا الطريق إلى حالة من الاتحاد في قلبه مع الروح القدسي[٢].

ومن هذه الناحية، نلاحظ مدى الأثر الذي تركه مارتن لوثر[٣]، وتعاليمه

---

1 - Otto, Mythus Und Religion, p. 305, Quoted in: Almond, Rudolf Otto, p. 84.

2 - Otto, The Idea of the Holy, p. 104.

٣ ـ مارتن لوثر (Martin Luther) ١٥٤٦م، مؤسّس المذهب البروتستانتي، وأحد أبرز المصلحين الألمان، طالب بفصل الدين عن الدولة، واعتبر الكتاب المقدّس المرجع الوحيد للإيمان المسيحي، ثار على صكوك الغفران، ودعا إلى استقلال الكنيسة المحلّية عن روما، رفض وساطة أيّ كان بين العبد والربّ حتى رجال الدين، عارض الفلسفة وخاصّة اليونانية، سمّيت حركته بالإصلاح الإنجيلي، وما يزال له أنصار كثر في العالم اليوم، حيث تنتشر =

الراجعة إلى الإيمان المسيحي ودوره في تلقّي المعرفة، لقد اعتقد لوثر بأن الإيمان هو القوّة الوحيدة التي تُطْلع الإنسان على حقيقة الله، وهي ـ من ثم ـ قوّة تمتاز عن بقيّة الاستعدادات الطبيعية الإنسانية في مجال الفهم والإدراك.

إن دور الإيمان يماهي دور (synteresis)[١] في نظرية المعرفة العرفانية، ذاك هو ما سمّاه أغسطين[٢] من قبل المعلّم الباطني (inward teacher)، إنها جميعها طاقات وقوى تتخطّى ـ كما يقول أتو ـ مجال العقل والتفكير[٣].

واستتباعاً لما تقدّم واستنتاجاً منه، تحصّل أن ادعاء عينية التجربة الروحية ادعاء مدعّم من نواحي ثلاث، من الناحية الظاهراتية القائمة على مقولة فرادة الأحاسيس الدينية، ومن الناحية الفلسفية، ثمّة مناخ يجعل الأحاسيس الدينية ذات طابع معرفي، وأما من الناحية اللاهوتية، فلها أساس في

= الكنائس الإنجيلية في ألمانيا، والنرويج، والسويد، والدانمارك و... أنظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص١١٦٧، ودروس في تاريخ الأديان، مصدر سابق، ص٢٠٩ ـ ٢١٠ (المترجم).

١ ــ وفقاً لما جاء في معجم أكسفورد، تعني هذه الكلمة في اللغة: المراقبة والمحافظة، وفي الاصطلاح، عنوان لذاك القسم أو النشاط الضميري الذي يوجّه الإنسان في سلوكه.

٢ ــ القدّيس أوريليوس أوغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) ولد بطاجسطا (شرق الجزائر)، وعاصر انحلال الامبراطورية الرومانيّة، ارتدّ في صباه عن المسيحيّة، ولم يبدأ بحثه عن الحقيقة إلا في الثامنة عشرة من عمره، تأثر شديداً بمحاورات ((مورطنسيوس)) لشيشرون، حيث غير هذا الكتاب مجرى حياته، اعتنق أغسطين المانوية، وطاف على الاتجاهات المختلفة، ووجد في الكاثوليكيّة الكثير من الإجابات عمّا كان يؤرّقه، وقد مهّدت التعاليم الأفلاطونية المحدَثة اعتناقه المسيحيّة، دخل خدمة الكنيسة وعمل بوظائفها، وصارع المانوية والمبتدعين، وكتب ((الردّ على الأكاديميين))، كانت له نظريانه الخاصة في الفكر المسيحي، وشكل قطباً من أقطابه. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٢٢٥ ـ ٢٢٧ (المترجم).

3 – Ibid., pp. 138 - 139. n.1.

تعاليم الفلاح والتعذير والبراءة (justification) عبر الإيمان عن طريق اللطف والرحمة الإلهية.

وكما أشار ألموند إلى ذلك، لدليل أتو جوانب عديدة، يحتاج كلّ واحد منها إلى بحث مستقل[1].

---

1 – Almond, Rudolf Otto, p. 85.

الفصل السادس

حقيقة التجربة الدينيّة

انتماء التجربة الدينية إلى مجال الحال والعاطفة:

يعتقد أتو أن التجربة الدينية تنتمي في نوعها وحقيقتها إلى العواطف والأحوال والأحاسيس، فلو أننا نوّعنا الأبعاد الوجوديّة للبشر إلى أنواع ثلاثة متمايزة عن بعضها البعض، العقل، والإرادة، والإحساس، فإن التجربة الدينية عند أتو تصبّ في الخانة الثالثة، وما كان يسمّيه أتو التجربة الروحية، إنما هو حالة نفسية فريدة أحدية تتأبّى عن التحويل إلى أيّ حالة أخرى، فهي من هذه الناحية تشبه أيّة معرفة أصيلة وبسيطة، ورغم أنها تلين أمام دراستها وبحثها، بيد أنه من غير الممكن تقديم تعريف دقيق لها[١].

وبهذا الإحساس الخاص، يقدر الإنسان عى التماس البعد الإلهي اللامعقول، وهو البعد الأكثر عمقاً من البعد المعقول في الحقيقة القدسية، إنه الإحساس المتمثّل بأشكال متعدّدة: ((قد يرد إحساس [السرّ المروّع المهيب] كلمع برق، كنسيم خاطف يداعب القلب ويثيره، فيملأ الروح طمأنينةً متولّدةً من

---

1 – Otto, The Idea of the Holy, p. 7.

أعماق العبادة، ومن الممكن أن يتحوّل هذا الإحساس إلى وضعيّة روحيّة أكثر ثباتاً وبقاءً، فيستديم ارتعاشاً من الخوف والانقياد، وقد يظهر هذا الإحساس كغليان ثائر وبركان هائج يتفجّر من أعماق الروح مصحوباً بحراك شديد، أو هيجان غريب غير معتاد إطلاقاً، فيغدو الإنسان معه كالعاشق الولهان أو كالمجنون التائه الذي انفرط عقد سيطرته على نفسه فخرجت الأمور من يده، أو كالسكران المنتشي الذي فقد إحساسه بما حوله))[١].

وبهذه الرؤية التي يحملها أتو، يجعل نفسه تابعاً لاتجاه مدرسي وضع أسسه في العصر الحاضر شلايرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤)، لقد امتدح أتو شلايرماخر كثيراً، وتأثّر شديداً بأفكاره، ناسباً إليه مفخرة الاكتشاف الجديد للدين[٢].

لقد ادعى شلايرماخر بأن التجربة الدينية ليست تجربةً عقلية، وإنما هي ((إحساس الاعتماد المطلق والشامل على مبدأ أو قدرة مغايرة للعالم))[٣]، فهذه التجربة، تجربة شهودية عنده أصيلة قائمة بنفسها (Self - authenticating) ومستقلّة عن المفاهيم، والتصوّرات، والاعتقادات أو الأعمال، وحيث كانت متعالية عن حدود التغايرات المفهومية ونوعاً من الإحساس، عصي علينا تقديم وصف جليّ لها[٤].

---

1 – Ibid., p. 12.

٢ ـ راجع: مقدّمة أتو على كتاب ((حول الدين)) لشلايرماخر، وكذلك مقالته:

((How Schlieirmacher Rediscovered The Sensus Numinus)) in: Religious Essays, pp. 68 - 77.

3 – Friedrich Schleiermacher, The Christian faith, Endinburgh, T, and T. Clark, 1928. p. 17.

٤ ـ مايكل بترسون وآخرون، (عقل واعتقاد ديني، فارسي) العقل والاعتقاد الديني، ص ٤١.

ورغم كل ما سجّله أتو على شلايرماخر من ملاحظات نقدية ترجع إلى توصيف هذه التجربة وشرحها، إلا أنه وافقه في اعتبارها نوعاً من الإحساس والعاطفة والحال.

لقد سعى شلايرماخر ـ وبتبعه أتو ـ لتحرير العقيدة والعمل الدينيّين من الاعتماد على العقائد الميتافيزيقية والنظم الكنسية، ليعاد تشييدهما على أساس التجربة الإنسانية، وقد أدّى هذا المنحى إلى نوع من الإشارة التي تشيدها التجربة الدينية لجوانب من التجربة الإنسانية تتقدم على الفكر، وتتعالى عن اللغة ونظام الألفاظ والكلمات، أو أنها تستقل بنحوٍ ما عن البنية اللغوية للفكر والمعرفة.

دليلان لإثبات المدّعى المذكور:

ويمكن العثور على دليلين يبرّران هذا الموقف من التجربة الدينية هما:

الدليل الاوّل: وهو دليل توصيفي يقوم على دراسة ظاهراتيّة لتجارب متنوّعة عُرفت أنها تجارب دينية، ويهدف في سعيه إلى وضع اليد على النواة المشتركة بين هذه التجارب، وهذه النواة المشتركة ـ التي يعبّر شلايرماخر أحياناً عنها بـ((الميل والشوق اللامتناهي)) كما في كتابه ((حول الدين))، وأحياناً أخرى بـ((إحساس الارتهان والتعلّق المطلق)) كما في ((الإيمان المسيحي)) ويسميها أتو ((إحساس الخشية التوأم مع جذبةٍ وعشق أمام سرٍّ مهيب)) ـ تتصل في التقسيم الثلاثي المعروف لأبعاد النفس الإنسانية (فكر ـ إرادة ـ عاطفة) بالبعد العاطفي ومجال الشعور.

ويمكن استعراض مقدّمات هذا الدليل على الشكل التالي:

١ ـ يزيد نفوذ الدين في حياة الأفراد والجماعات على نفوذ التعاليم والأفكار الخاصّة والمعتقدات الصريحة.

٢ ـ إن العواطف والأحوال النفسية، وكذلك التعبيرات اللفظية والسلوكيّة الحاكية عنها، قابلة بصورة أكبر للاعتماد عليها في دلالاتها على الشخصية أو على الميول السلوكية الطويلة الأمد من أي بيان صريح مربوط بالعقيدة أو الأعمال الشخصية، (إن الأعمال والأقوال الصادرة عن قصد وعن تأمّلات ذهنية تقع إلى حد معيّن تحت سلطان الإرادة، أما الأحاسيس وتعبيراتها فليست كذلك، إنها لا تقبل التحكّم بها بكل سهولة كما هو الحال في الفعل والقول).

٣ ـ يلاحظ وجود أحاسيس ومشاعر مشتركة وثابتة بين الثقافات والمجتمعات، رغم كلّ ما بينها من اختلاف بالغ على الصعيد العقيدي والعملي.

وانطلاقاً من هذه المقدّمات، يقال: إذا كان للدين أساس عميق في الشخصية الإنسانية، وإذا كان أساساً لظهور أفكار وسلوكيات في المجتمع البشري تلوّن هذا المجتمع بلونها، ففي هذه الحالة لا بد ـ كما هو واضح ـ أن يجري التفتيش عن جذر الدين ومنشئه في العواطف والأحاسيس.

ومن هنا يصف أتو تحليله الظاهراتي للأمر القدسي قائلاً: ((سعي جاد لتحليل حالةٍ تتسم بالبقاء عندما تتعثّر المفاهيم العقلية وتصاب بالركود))[١].

وقبل أتو، أعلن وليام جيمز صريحاً: إذا أراد شخص ما أن يدرس الدين فسوف يصل إلى هذه النتيجة، إنه (أي الدين) شبيه بالإحساس والسلوك وبعيد كلّ البعد عن الأفكار والمفاهيم[٢]، لقد قدّم هذه الحقيقة لكي يثبت أن النظريات الدينية ليست سوى أمر ثانوي مهمّش فيما تمثّل الأحاسيس والعواطف عنصر

---

1 – Otto, The Idea of The Holy, p. xxi.

2 – William James, The Varieties of Religious Experience, p. 504.

الثابت، لتكوّن في المحصلة النهائية الأجزاء الذاتية لدين.

ويعتقد أتو بأن أحاسيس من نوع الخوف والارتعاش، العشق والانجذاب، العبودية والحيرة.. أمام موجود مغاير بالكامل لكل شيء، وبعبارة موجزة كل ما يسميه أتو التجربة الروحية، إن هذه الأحاسيس شائعة في الثقافات المختلفة التي تتغاير كثيراً في اللغة، والتعاليم، والعقائد، والسلوكيات، وهو أمرٌ يمكنه أن يؤلّف دليلاً على أن النواة المشتركة والرئيسية في الدين إنما تكوّنها هذه الأحاسيس وتلك المشاعر، وهي عينها التي تكشف بجلاء عن حقيقة التجربة الدينية.

دراسة ونقد:

وفي مقام تقييم هذا الدليل، لا بأس بالإشارة إلى مجموعة أمور:

١ ـ إن افتراض وجود قاسم مشترك ثابت من العواطف الخاصّة ما بين الأمم والملل والشعوب والثقافات المختلفة، افتراض ناشئ عن نوع من التوسعة المفترضة لهذه الأحاسيس بشكل يمكّنها من اشتمال طيف وسيع من الأحوال والمشاعر، والحال أننا لو حدّدنا بشكل كامل ودقيق إحساساً معيناً، ووضعنا له حدوداً تفصله عن غيره من بقية الأحاسيس، فلن نستطيع بعد ذلك الاطمئنان بعموميّة هذا الإحساس ولا خاصيّة الاشتراك التي يحملها، فعلى سبيل المثال، يمكن ادعاء أن أساس الخوف الناشيء من عامل غير طبيعي على امتداد التاريخ البشري أمرٌ عام وذو شيوع، إلا أن توصيفه بالعمومية حينما يكون خوفاً من قوّة شيطانيّة بما لهذا الخوف من خصائص، أو حينما يكون خوفاً من إلهٍ واحد قهّار.. أمرٌ لا يقوم على شواهد تجربية كافية[1].

---

[1] ـ إذا حصل ادعاء من هذا النوع، فلا بد أن يكون له مستند آخر مثل الوحي.

٢ ـ يمكن أن تحظى عقيدة أو عقائد خاصة أو حتى أعمال معينة بشواهد كثيرة تدلّل على عموميّتها كعمومية الأحاسيس الخاصّة، وكمثال على ذلك، الاعتقاد الذي يقول: بأن كل حادثة تتطلّب محدثاً لها، أو أن الإنسان موجود غير قائم بنفسه، وإنما هو مرتهن في حياته وبقائه بالغير قائمٌ به.

ونفس هذا الادعاء يمكن تكريره على صعيد الأعمال والسلوكيات، فالقيام بأعمال تستجلب رضا قوّة أو قوى غيبية مؤثّرة في هذا العالم، أمرٌ بمقدورنا استحضار مستندات تاريخية له، تحكي جميعها عن شيوع ظاهرةٍ كهذه في المجتمعات البشرية كافّة على اختلافها وتمايزها، رغم سكب كل أمة أو ملّة لهذا السلوك ضمن صيغة خاصة تناسبها وتتكيّف معها.

وبشكل عام، وكما يصرّح براودفوت: ((كما يمكن وصف إحساس ما وصفاً معيناً يمنحه قدرة التعميم والنسبة للجميع، ويمكن أيضاً الحديث عن عقيدة ضمن نظام مفاهيمي يتناسب مع ملّة واحدة أو أمة محدّدة من جهة، كذلك يمكن صياغة هذه العقيدة في قالب مصطلحات ذات طابع عام، فيما يجري قرن ذاك الإحساس بمتعلّق خاص من جهة أخرى، وهكذا الحال على الصعيد السلوكي وفي مجال الأعمال، ونتيجة هذه المقارنة، يتضح على سبيل اليقين أن المسألة مرتبطة بنمط التوصيف الذي نمارسه على الأعمال أو الأفكار أو العواطف)) [١].

الدليل الثاني: على أن التجربة الدينية من نوع الأحاسيس والأحوال النفسيّة التي تفضي في النهاية إلى توحيد الدين والعواطف الخاصّة، دليلٌ يتولّد هذه المرّة من رحم الدوافع الكلامية.

---

[١] ـ وين براودفوت، التجربة الدينية، ترجمة عباس يزداني، مصدر سابق، ص١١٣ ـ ١١٤.

لقد عاش شلايرماخر في زمانه، في مناخ تنويري استهدف بالنقد اللاذع والشديد العقائدَ الدينية، فقد قطع نقد العقل النظري لكانط الطريق مانعاً عن أيّ نوع من أنواع النظام الماورائي، كما ذهبت أدراج الرياح مجمل الأدلة التقليديّة التي كانت تساق مستهدفةً إثبات وجود الله، وهكذا وضعت علناً علامة استفهام كبيرة على صحّة التعاليم الدينية ليُعاد النظر اليها بعين ملؤها الشك والارتياب، وقد أدّت محاولة كانط استخلاف الأخلاق للعقائد، والعقل العملي لنظيره النظري، بوصفهما أساساً ومضموناً للدين.. أدّت الى نوع من الهبوط الذي أصاب الديانة المسيحية ليضعها في نطاق بعض القوانين الأخلاقيّة الجامدة فاقدة الروح، وقد فرضت هذه التوليفة بمجمل عناصرها على المدافعين عن الدين السعي لتقديم تصوّر عنه يفرّغه من أيّ نوع من النظم العقائدية ويحرّره من سلطة الاعتقاد، حتى بالله تعالى، لينبني في المقابل على أسس أخلاقيّة أكثر عمقاً.

وفي مناخ من هذا النوع، اعتقد شلايرماخر ـ ومن بعده أتو ـ أن أساس الدين وبنيته الرئيسية، نوع من التجربة التي تحمي الذهن ـ في إيجاده للصور والمقولات ـ من الضرر الآنف الذكر، بيد أنه مغاير للتفسير الأخلاقي الكانطي للدين، وقد خلصت هذه المسيرة الكلامية إلى:

أولاً: اعتبار الدين عين هذه التجربة الدينية.

ثانياً: إن هذه التجربة من نوع العواطف والمشاعر الإنسانية.

ثالثاً: اعتبار الأحاسيس والعواطف مستقلّة عن المفاهيم والأفكار، وكذلك السلوك والأعمال.

رابعاً: إن اللغة الدينية نوع لغةٍ حاكية عن التجربة الدينية للإنسان، ومن ثم يفترض بها أن تؤسَّس عليها وتشير إليها.

والنقطة الهامة في بحثنا الحالي هي النتيجة الثالثة، أي أن الإحساس أمرٌ فارغ من المفاهيم والأفكار ومستقلّ عنها..إن هذه النتيجة تجد جذورها في أفكار ديكارت[١] وهيوم[٢]، ففي رسالة ديكارت حول انفعالات الروح، ومن بعدها وبشكل أكثر وضوحاً كتاب ديفيد هيوم ((رسالة في الطبيعة الإنسانية))، تمّ تقديم الإحساس كنوعٍ من أنواع التأثّر، أو التجربة الباطنية الفريدة، وهي مقولة لاقت قبولاً واسعاً إلى حدّ كبير من جانب العلماء، لقد وضع الإحساس في مصافّ الحس، بخصوصية تجعله أثراً لانفعال الروح لا منتَجاً عن طريق فعالية معرفية لصاحبه، إن صيرورة ظهور حالةٍ خاصة في الروح الإنسانية تشبه الصيرورة التي

---

١ ــ رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)، فرنسي، أب الفلسفة الحديثة، التقى في بدايات حياته بإسحاق بكمان العالم الرياضي، وترك أثراً عليه، فصرفه عن الرياضيات، بعد أن كان زهد في الفلسفة لعدم وجود يقين فيها، جاب بلاداً كثيراً، وألّف بعدها كتاب ((قواعد لهداية العقل))، سعى لعلم يقوم على اليقين المطلق، وشجعه في ذلك القديس بيرول، ثم اعتكف ليخرج بمنهجه، فدوّن ((العالم)) ثم تراجع عن نشره بعد سماعه خبر غاليليو لأنه كان يوافقه في الرأي، ثم ألّف كتاب ((المقالات))، وقدّم له ((مقدّمة في المنهج)) كانت هامّة جداً، اهتم بالمنهج كثيراً، واستخدم منهج الشك، وتولّد عنده الكوجيتو المشهور: ((أنا أفكّر إذن أنا موجود))، آمن بالله وأن فكرته فطر عليها، كانت له فلسفته الخاصّة، ومذهباً سمي بالديكارتية. أنظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٥٩٧ ـ ٦٠١ (المترجم).

٢ ــ ديفيد هيوم (David Hume) ١٧١١ ـ ١٧٧٦م، اسكتلندي، درس القانون بجامعة أدنبره، ثم تركه زاهداً فيه نحو الفلسفة، أوّل وأشهر كتبه ((رسالة في الطبيعة الإنسانية))، تأثر به كانط، ثم كتب ((مقالات فلسفية في الفهم الإنساني)) و((بحث في مبادئ الأخلاق)) و... كانت له شخصية اجتماعية محبوبة، وعرف بطيبة قلبه، أراد إنشاء علم تجريبي لطبيعة الإنسان والعقل، واتجه نحو الشك، ثم أصبح الدين عدوّه الأوّل، ثم أنكر الأفكار الفطرية، وجعل الاعتقاد حالة نفسية لا عقلية. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص١٥١٤ ـ ١٥١٧ (المترجم).

تحكم رؤية لونٍ معين أو تذوّق طعمٍ ما، حيث تتمحّض في الجانب الانفعالي دون أن تكون للمعتقدات والأفكار المسبقة للإنسان أثراً في تشكّلها، هذا أوّلاً، وثانياً: إنها أمور بسيطة، فلا يمكن تحليلها ولا وصفها.

وفي هذه الرؤية، تغدو الانفعالات ـ كما أشرنا ـ أموراً بسيطة تتعالى عن أيّ نوع من التأطير المفهومي أو التأويلي، ورغم استخدام مفردات دالّة عليها، إلا أنها لا تقع في سياق نظم مفاهيمية بشكل تام، إن المفردات الموظّفة إنما يؤتى بها للقيام بمقارنة، محققةً أرضية لها، لكي يدرك الآخرون التجربة نفسها عن طريق مقارنتها بما يخبرونه في أنفسهم من مثيلها.

ويكتب ديفيد هيوم حول هذا الموضوع، فيقول: ((إن الغرور والتواضع انفعالات بسيطة متماهية، ومن المحال أن نستطيع بحفنةٍ من الكلمات تقديم تعريف صحيح لهما أو لأي انفعال آخر، فنهاية مدّعانا ليس سوى توصيف جملة الأحوال والأوضاع التي يستدعيانها، إلا أنه مع ذلك تعدّ كلمات ((الغرور والتواضع)) كلمات ذات استخدام عام، تترك انفعالات وتأثيرات هي من أكثر الانفعالات تعارفاً واشتهاراً، فكلّ شخص بإمكانه ـ بعودته إلى ذاته ـ تحصيل تصوّر صحيح لهما دون أن يعتري تصوّره هذا خطأ أو اشتباه))[١].

وقد رحّب متكلمون من أمثال أتو وشلايرماخر بما ذكره هيوم حول مطلق الأحاسيس والمشاعر، مؤكّدين على أن إحساس التعلّق والارتهان المطلق (في نظرية شلايرماخر) والتجربة الروحية (عند أتو)، يخضعان لهذا القانون أيضاً، إن التجربة الروحية عند أتو كالوجع المفاجئ، لا يمكن استشرافها بفرضيات

---

1 - David Hume, A Treatise of Human Nature, p. 217,.

نقلاً عن: براودفوت، التجربة الدينية، مصدر سابق، ص١١٧.

مفهومية مسبقة ولا بتحليلات أخلاقية[١].

ماهيّة الإحساس الديني وحقيقته:

يظهر كلام أتو في كتاب ((الدين والمذهب الطبيعي)) (Naturalism and Religion, 1940) حول ماهية الأحاسيس الدينية غامضاً مبهماً، ولم يجر توضيح حقيقة هذه الأحاسيس وهذا الشهود في هذا الكتاب بشكل جيّد، كما يقول وينرايت، فأحياناً يتحدّث أتو عن هذه الحالات بوصفها أحاسيس بكلّ ما للكلمة من معنى، وأخرى يتحدّث عنها بوصفها أحكام شبه منسّقة تحمل في ذاتها مفهوماً حتمياً، فيما يسوق كلامه مرّة ثالثة وكأنها تجارب معرفية تماثل التجارب البصريّة في إنتاجها للمعرفة[٢].

لكن أتو يخوض غمار البحث حول القضية ذاتها بشكل أكثر تعقيداً في كتابه ((الفلسفة والدين عند كانط وفريس))، (The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries, 1909)، مؤيداً وجهة نظر فريس، إنه يقول: إن لدينا معرفة مباشرة لواقع العالم في حدّ ذاته (عالم الوجود والنفس الأمري للأشياء The noumenal world)، تبدي ذاتها في إحساسنا بالحقيقة (Feeling of Truth)، وهذه الأحاسيس يمكن استحضارها في أفق الوعي والمعرفة على شكل مفاهيم، مفهومٌ (Idea) تصوّري يمكن إطلاقه على الواقع الخارجي، إن مقولات العقل النظري يمكن إطلاقها على ظواهر الأشياء عندما تتشكّل تشكّلاً زمنياً،

---

١ ـ براودفوت، التجربة الدينية، ص١٢٧.

2 - William. J. Wainright ((Otto Rudolf)), in: The Ecycylopedia of Philosophy, ed. by Paul Edwards, vol, 4. p. 13.

وكذلك عندما يتمّ تشكيلها وفق مبدأ الكمال[1]، يمكنها أن تطلق على الواقع نفسه، إن المقولة التي تتشكّل على هذا النحو تعبّر عن مفهوم، وهي مفاهيم سلبية بذاتها، وفي النتيجة، تنفي سمات خاصّة عن الواقع (الزمانية، الإمكان الخاص، وأمثال ذلك).

وفي حالة العقل العملي، لا يمكن لإحساس الحقيقة إنتاج مفهوم بشكل كامل، إلا أن العقل العملي يمكنه الوصول إلى مفهوم الواقع بوصفه هدفاً وغاية حاكمة، إنطلاقاً من مبدأ القيمة الذي يحتوي الإنسان نفسه وذلك من قيمة الإنسان التي تختزن وظيفته، وهذا المفهوم هو الآخر سلبي احتمالاً.

إن الأحكام السلبية الناتجة عن إطلاق مفاهيم العقل النظري والعملي على الواقع، لا بدّ لها من الاستكمال عن طريق المعرفة الإيجابية الناتجة بدورها عن الأحاسيس أو المعطيات التي لا يمكن شرحها وتفسيرها.

وهذه الأحاسيس يبدو أنّ لها خصائص متقارنة زمانيّاً هي:

أولاً: إنها أحاسيس بالمعنى المتعارف للكلمة.

ثانياً: إن لديها القدرة لممارسة دور الحكم وفقاً لمعايير لا يمكنها تنسيقها ونظمها.

ثالثاً: إنها نتيجة مباشرة لموجود عيني[2].

---

١ _ completeness مبدأ الكمَال، أصل ينبني على الاستنتاج العقلي الحاكم بأن الموجودات واقعية، وضرورية، وواحدة، وكاملة.

2 – Ibid., p. 13 - 14.

الفصل السابع

تفسير التجربة الدينية بين الإثبات والنفي

تمهيد يحدّد أرضيّة البحث:

يؤكّد الكثير من العرفاء وفلاسفة العرفان على استعصاء تجاربهم الدينية والعرفانية على الشرح والتفسير، حيث لا يتسنّى نقلها إلى الآخرين بلباس العبارات والألفاظ، ورغم كلّ ما كتبه وقاله العرفاء موصّفين مشاهداتهم تاركين أبلغ الأثر عن هذا الطريق في ثقافة عصرهم والعصور التي تلتهم، إلا أنهم عندما يطلقون ألسنتهم في شرح حالاتهم وتفسيرها، يصرّون على الطرف الآخر على أن ما رأوه بالمشاهدة وما لمسوه بالتجربة يتأبّى شديداً عن الانصياع لنظام اللغة والدلالة والتفسير.

يرى ماندوكي أوبانيشاد المعرفة الوحدانية وراء حدّ الشرح والتقرير، فيما يعتقد أفلوطين[1] بأن ((المشاهدة تمثل سدّاً منيعاً أمام الكلام))، ويكتب إيكهارت

---

[1] ـ أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠م) مصري، درس الفلسفة منصرفاً إليها منذ شبابه، ودرس عند كثيرين، أعجبه منهم ((أموتيوس ساكاس)) الذي لازمه إحدى عشرة سنة، هرب من مصر ـ عقب مقتل ((غورديانوس)) ـ إلى روما، حيث نال شهرةً واسعة هناك، فصار الامبراطور غالينوس من تلاميذه، كان فورفوريوس من تلاميذه، وقد جمع رسائله بعد وفاته في ستة أجزاء، عرفت فلسفته بالأفلاطونية المحدثة، ووسَمَها بالتصوّف، انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص١٦٥ ـ ١٦٦ (المترجم).

قائلاً: ((يخطوا الأنبياء في النور خطوةً ويبذلون قصارى جهودهم دونما راحة أو دعة لكي يتكلّموا ويعلموننا معرفة الله، لكنّ ختم السكوت خُتِم على أفواههم دون إفشاء هذا السر، لتظلّ ألسنتهم في أفواههم محبوسة، إن ذاك السرّ الذي أدركوه ووعوه غير قابل للحديث عنه))[١].

ومن هنا، يعدّ وليام جيمز النُفرة من التوصيف سمة مشتركة تجمع المدارس والاتجاهات العرفانية كافّة، وهو يرى بأن العارف عندما يعود إلى حالته العادية فإنه يتحسّر على ما رآه ويئنّ مما لا يقدر على وصفه والحديث عنه، تماماً كالعالم الموسيقي لا يقدر على نقل جمال الموسيقى وروعتها إلى الآخرين[٢].

ويتابع رودلف أتو هذا الاتجاه لدى تحليله التجربة الروحية، فهو يرى بأن أتباع الأديان القائمة على عبادة الله ميّالون دائماً إلى عرض (الله) في توليفةٍ من المفاهيم العقلانية، مستعينين بمفاهيم من نوع الحكيم، والمريد، والقادر

---

٢ ـ يكتب والتر ترنس استيس في ((العرفان والفلسفة)) (ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرّمشاهي، ص٢٨٩) فيقول: ((يشعر الأوروبيون والأميركيون المعاصرون، ممن كانت له تجربة عرفانية، بنفس ما كان يشعر به العرفاء القدماء شعوراً قوياً. ر. م باك يقول: إن تجربته من المستحيل أن توصف، أما تنيسون فيقول: إن هذا الحال أسمى من الكلام والكلمات، ج١. ويقول سيموندز: إنه لم يقدر على وصف ما به من حال حتى لنفسه، ولم يقدر أيضاً على العثور على كلمات يمكنها أن تعبّر ـ مفهومياً ـ عن الحالة التي هو فيها، ويتحدّث آرثور كوستلر عن تجربته فيقول: إن لها معنى، لكن لا في قالبٍ من الألفاظ والكلمات، أما عمّا بذله من جدّ وتعب لوصف حاله فيقول: لإبلاغ ما يستعصي عن الإبلاغ، ولا يمكن طرحه وإثارته يجب توظيف الألفاظ والكلمات، وهو ما يؤدّي في المقابل إلى التورّط في إشكاليّة الدور. (م. ن: ص ٢٩٠ ـ ٢٩١).

2 – William James, The Varieties of Religious Experience chapter 16.

المطلق[1]، إلا أن الحقيقة أننا أعجز من أن نصل إلى كنه الذات الإلهية من خلال هذه المفاهيم والأوصاف[2].

ومن هنا، يعتقد أتو بأن متعلّق التجربة الروحية ذا جنبة غير عقلانية، وهذه اللاعقلانية تعني استعصاء هذا الجانب على الانسياق للادراك المفهومي[3]، ومن الواضح أن هذا الأمر يدل على عدم إحكام المفاهيم الذهنية إحكاماً ذاتياً للتعريف بالأمر المعنوي، قبل أن يدلّ على ضعفٍ في قوّة التفكير والتأمل والفهم البشري، إن المفاهيم الذهنية وشكل تبلورها في الإنسان هي التي تحول دون قدرة الإنسان على كشف الذات المعنويّة على ما هي عليه في الواقع.

ما هو السرّ في إباء التجربة الدينية عن التفسير؟

السؤال الهام الذي يطرح نفسه هنا، ما هي الخصائص التي تتمتّع بها التجارب العرفانية والتي تجعلها آبيةً عن التوصيف والشرح؟

في هذا المجال، ثمّة نظريات متعدّدة ومتنوّعة، يساهم استعراضها في اتضاح الموضوع:

١ - يرى البعض - اعتماداً على تحليلات نفسية مرجعين الأحوال العرفانية فيها إلى عواطف وأحاسيس ـ أن العواطف بشكل عام غير محدّدة، بل إن حدودها التي تفصلها عن غيرها ينتابها الإبهام والغموض والتذبذب، الأمر الذي يؤدي إلى صعوبة وصفها، متناسبة هذه الصعوبة تناسباً طردياً مع مدى عمق هذه العواطف وشدّتها، لتشتدّ الصعوبة كلّما بلغت هذه العواطف أوجها، وتخفّ

---

1 – Otto, The Idea of The Holy, p. 1.

2 – Ibid., pp. 2 - 3.

3 – Ibid., p. 59.

كلّما خفت وتغدو أكثر سهولة في عرضها وتفسيرها، وحيث إن الأحوال العرفانية ترقى إلى أعلى درجةٍ في العمق والشدّة لتشتمل كلّ الوجود الإنساني للفرد كان من المستحيل صوغها في قالب من الألفاظ والكلمات.

هذه النظرية، يسميها والتر استيس[1] ((نظرية العواطف))[2].

لكن أتو يرفض هذه النظرية، ذلك أن الأحوال العرفانية والتجارب الدينية تندرج فيها (أي هذه النظريّة) ضمن النوع العام الذي يجمع العواطف والأحاسيس كافّة، ليكون الامتياز منحصراً في عنصري الشدّة والضعف، فيما يصرّ أتو من طرفه على فرادة التجربة الدينية (الروحية)، منتقداً مقولة جمعٍ من العلماء والباحثين ـ كان منهم شلايرماخر ـ خنقوا التغاير بين الأحوال الدينية وبقية المشاعر والأحاسيس في بوتقة الشدّة والضعف[3]: ((لقد حدّد شلايرماخر ميزة تسترعي الانتباه تمتازها هذه التجارب التي يحيلها إلى ((إحساس التعلّق والارتهان)).. ورغم كل تأكيداته على التمايز الموجود بين التعلّق الإيماني وبقية أنواع التعلّقات، إلا أن خطأه كان يكمن في اعتباره هذا الامتياز من نوع امتياز المطلق عن المشروط، أي أنه يراه مغايراً لعامّة الحالات الأخرى

---

١ ـ والتر ترنس استيس (Walter T. Stace) ١٨٨٦ ـ ١٩٦٧م، فيلسوف إنجليزي المولد أمريكي الجنسيّة، درس في كلّية باث وفيتس و...، شغل عدّة مناصب في سلك القضاء، ثم أصبح مساعداً لحاكم جزيرة سيلان، ثم عمدة مدينة كولومبو، وقد أصدر عام ١٩٢٠م كتابه ((تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية)) ثم ((فلسفة هيجل))، وقد تأثّر بفلسفة هيجل، ودرس ديانات الشرق سيما الهندوسيّة والبوذيّة، له كتب منها ((الدين والعقل الحديث))، و((مفهوم الأخلاق)) و((التصوّف والفلسفة)) و... انظر مقدّمة مترجم كتاب الدين والعقل الحديث، الدكتور إمام عبدالفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٧ ـ ٩ (المترجم).

٢ ـ والتر استيس، العرفان والفلسفة، ص٢٩٣ ـ ٢٩٥.

3 – Ibid., p. 9.

تغاير المطلق والنسبي، والكامل مع غيره فقط، دون أن يسترعي انتباهه تغايراً مستكنّاً في نوعيّته الخاصّة، لم يلتفت شلايرماخر إلى أننا عندما نمنح هذه الحالة عنوان التعلّق والإرتهان والفقر فإننا - أساساً - لم نفعل شيئاً سوى استحضار تشبيه لأصل الموضوع لا غير))[١].

٢ ـ ويذهب فريق آخر إلى الاعتقاد بأن السبب الذي يصدّ عن نقل المعطيات العرفانية والروحية إلى الآخرين هو افتقارهم (الآخرون) لقوّة تمنحهم مُكنة استيعاب ووعي هذه الأمور، إن غير العارف ـ قياساً بالعارف ـ يشبه الأعمى خلقةً في عجزه عن درك حقيقة اللون، ومهما كلّف البصير الحاذق اللسان نفسه تفسير اللون له فإنه سيبقى خالي اليدين من فعل شيء، إنه لن يقدر أبداً على تعليمه الفرق ما بين اللون الأحمر واللون الأخضر مهما بذل من جهود[٢].

يعتقد أتو أن هذه النظرية تتّسم بالصواب من جهة فيما تجانبه من جهة أخرى، إنه يرى أن فهم التجربة الروحية لا يتسنّى سوى عن طريق المباشرة والتماسّ الفاقد للحواجز أو الوسائط، فمن لم يخبر طيلة حياته تجربةً من هذا النوع، فلن يفهمها أبداً من خلال سماع أو قراءة أوصافها على لسان وفي كتابات الآخرين، ليتّصل ـ من ثم ـ بحقيقتها ولُبابها، ومن هذه الناحية بالذات طالب أتو كلّ من يحسّ في نفسه أنه لا ينعم بهذه الأحوال الدينية، ولا يكمن في قلبه ذاك البعد اللاعقلاني للأمر القدسي، طالبه أن يصرف نظره عن كتابه ((مفهوم الأمر القدسي))[٣]: ((إننا ندعوا القارئ للأخذ بروحه وقلبه ناحية حالةٍ من التجربة الدينيّة المستكنّة في غليان الأحاسيس الإيمانية لتغدو حالةً فريدة، وإننا

---

1 – Ibid.

٢ ــ استيس، العرفان والفلسفة، ص ٢٩٥.

3 – Ibid., p. 8.

للرجوا من كل من يعجز عن التماس هذه الحالة، ولا يراها تسكن نفسه وقلبه أن يطوي كشحاً عن مطالعة هذا الكتاب))[١].

لكن أتو في الوقت عينه، يعتقد بوجود قوّة واستعداد وأرضية في نفس كلّ إنسان، تهيء له مناخ التجربة الروحية وتوفّر له المجال لعيش الأحوال الدينية، ورغم الشدّة والضعف اللذين يحكمان هذه القوّة في وجودها في أنفس الأفراد، إلا أن هذا لا ينفيها عنهم جميعاً أو يحرمهم منها.

ويقيم أتو مماثلة بين قدرة الإنسان على وعي التجارب الروحية وفهمها، وقدرته على إدراك العناصر الجمالية التي تنساب في الموسيقى، حيث تتفاوت من شخص إلى آخر ظهوراً وكموناً، ولكن في نفس الوقت هي قدرةٌ ينعم بها الجميع، هذا أولاً، وثانياً: إن التعلّم والممارسة والخضوع لبرنامج مدروس يمكنه أن ينمّي هذه القدرة وينبتها إنباتاً[٢]، ومن هنا، لا يمكن تقسيم الأفراد من ناحية

---

1 - Ibid.

2 - Ibid., 73.

ويوضح أتو - انطلاقاً من هذه المقارنة التي يعقدها بين التجربة الروحية والتجربة الموسيقيّة - أن التجربة الروحية لا يمكن اعتبارها ذات أنواع مختلفة رغم تمظهراتها المتنوّعة على امتداد التاريخ، وسيرها التصاعدي من البساطة الخام إلى حالة الاختمار والنضج، إن العواطف الدينية تبدي تكاملاً عبر الزمن بيد أنها لا تخضع لتغيّرات نوعية، فعين ذاك الإحساس الذي كان يختلج نفس الإنسان في الماضي السحيق أمام السحر، والشعوذة، والجن، والشيطان... هو عينه الموجود اليوم إزاء الإله المحدّدة أوصافه تحديداً دقيقاً (الله)، إنه يضيف: إن الشعور بالخوف الذي كان يعتمر الإنسان البدائي خوفاً من قوى الشرّ والشيطان هو هو الخوف من الله، الذي كان يظهر فيهم على هذه الشاكلة، تماماً كذائقة الإنسان في الجمال الموسيقي، والتي تختلف اختلافاً فاحشاً بين الشعوب المتوحّشة القديمة والإنسان الحديث، إلا أنها جميعاً تعود إلى =

التجربة الروحية إلى فئتين: فئة فاقدة لأيّ استعداد يمنحها مجال ممارسة هذه التجارب، وهي تتألف من مجموعة من عمي البصيرة يشكلون نسبة الأكثرية، وفئة أخرى تتمتّع بلياقة هذه التجربة وملؤها الاستعداد لها، وهي قمينة بالتحلّي بها.

وبعبارة موجزة، الناس كافّة لديهم - عند أتو - الاستعداد اللازم للاستفادة من التجارب الروحية، رغم أنها تصل مرتبة الفعلية لدى بعضهم فحسب، وبعيداً عمّا سلف، ثمة نقطة ينبغي ذكرها في سياق تقييم هذه النظرية، تكشف عن تخلخلها وخوارها، وهي أن المشكلة في مثال الأعمى والبصير من حيث عدم قدرة الثاني على وصف اللون الأحمر للأول، إنما تستكنّ في الأعمى نفسه لا في البصير، فالبصير قادرٌ على شرح وتفسير ((أن هذه التفاحة حمراء)) بوساطة الألفاظ وبمعونة اللغة والمنطق الكلامي، إنه لا يواجه مشكلة لفظية في وصفه لون التفاحة، ومن ثم، فلا يمكنه أن يقول للأعمى: إنني عاجز عن وصف لون التفاحة لك، وهذا معناه أن المشكلة من طرف الأعمى نفسه، إنه هو العاجز عن فهم الوصف الذي يقوم به البصير له.

= منبع واحد، يقول أتو: ((إذا ما استمعنا اليوم للموسيقى الكونفوشيوسيّة، فمن الممكن أن تبدو لنا أصواتاً غريبة وعجيبة، تدعو للضحك وتبعث على السخرية، إلا أن كونفوشيوس استطاع في ذلك الزمان، الحديث عن القدرة الموسيقية للذهن البشري بما لم نستطع نحن اليوم في العصر الحديث الإتيان بأفضل منه، لقد أشار إلى تلك العوامل التي ما زلنا نحن - حتى اليوم - نسعى لتحديدها في تجربتنا الموسيقية، والأعجب من ذلك، ذلك الاستعداد الذي يبديه بعض أفراد القبائل الوحشية لاستيعاب الموسيقى الحديثة وهضمها، وهم يسعون للقيام بتمرينات تتعلّق بها، يتملّكهم في ذلك إحساس اللذة العارمة)) (رودلف أتو، مفهوم الأمر القدسي، ص٧٣).

وبعبارة أخرى، فكما لا يصحّ اعتبار تجربة اللون الأحمر تجربةً تستعصي على الشرح والبيان والتوصيف، هكذا الحال في التجربة العرفانية والروحية، إن العارف يقول (وهذا ما يقبله أتو ويصرّح به): إن التجارب العرفانية (وبتعبير أتو: التجارب الروحية) لا يمكنه وصفها بعيداً عن مدى تماس المخاطب مع هذه التجربة وعدمه، إنه أعجز حتى عن أن يفسّر هذه التجربة تفسيراً بيانياً لفظياً لنفسه، وكما يقول ج. ا. سيموندز: ((لا يمكنني وصف هذه الحالة حتى لنفسي حتّى أنه لا يمكنني فهمها واستيعابها، بل وحتى الآن، أراني عاجزاً عن العثور على كلمات تمنحني تعبيراً مفهومياً عنها))[١].

ويوافق أتو على هذا الأمر موافقة تامةً، وهو ـ من هنا ـ يرى أن الحقيقة القدسية لا عقلانية، ومعنى لا معقوليتها هو أن الإدراك الإنساني والجهاز المفهومي الذهني عاجز عن عرض هذه الحقيقة وإيضاحها، إننا غير قادرين إطلاقاً على الوصول إلى كنه هذه الذات متوسّلين بالمفاهيم والأوصاف, والمعرفة بهذه الحقيقة غير متيسّرة عبر ذلك[٢].

٣ ـ ويذهب فريق ثالث في تفسيره لاستعصاء التجارب العرفانية عن الشرح والتوصيف، إلى الاعتقاد بعجز الفهم والتفكير عن معرفة هذا النوع من التجارب، وذلك انطلاقاً من أن الكلمة تقف في مقابل مفهوم، ومن ثم لا يكون لها معنى إذا ما افتقدت مفهوماً معيّناً، وبناءً عليه، فإذا لم يكن ثمة مفهوم في البَين، بحيث كانت حقيقة متخارجة عن المفاهيم، فلا يمكن حينئذٍ تشريح هذه الحقيقة بنظام دلالي لغوي، وبمنظومات لفظية كلامية.

---

١ ـ استيس، العرفان والفلسفة، ص٢٩٦.

2 - Ibid., pp. 2 - 3.

وللسبب عينه، رأى أتو أن الأمر المعنوي أمر لا عقلاني وغير توصيفي أيضاً، إنه يعتقد بأن التجربة الروحية تتحصّل بالمباشرة، دون أن ترتدي لباس المفاهيم، إنه - أتو - يفكر في المناخ الكانطي، فيقف على تحديد مجال العقل النظري في إطار التعرّف على الأمور غير الحسية، وهو لذلك، يستشرف قوّة أخرى في الانسان متابعاً فريس في ذلك، وهي قوّة لا تنتمي إلى مجال القوى الذهنية وطاقات التفكير، وإنما إلى الأحوال القلبية والعواطف الروحية.

وبناءً عليه، يمكن القول بأن الأمر المعنوي عند أتو لا يظهر وسط ركام مقولات القوّة الفاهمة، وهو لذلك ليس أمراً عقلانياً، له ما بإزائه من المفاهيم الذهنية[1].

---

1 – Ibid., p. 59.

يعتقد استيس في كتابه ((العرفان والفلسفة)) أن السبب الذي يمنع تفسير التجارب العرفانية هو تأبّيها عن المفاهيم، كما أن سبب عجز الفهم البشري عن إدراك هذا النوع من التجارب هو أن القوانين المنطقية الحاكمة على مجال الفهم الإنساني لا استخدام لها في نطاق هذه التجارب، إن العارفُ يرى في تجربته تناقضاً، أي إنه يشاهد ما ينقض قوانين المنطق، وهو - من ثم - كلّما حاول صوغ ما شاهده في لباس من الألفاظ وجد نفسه متورّطاً في تناقض مقولي، ويعتقد استيس أن الجذر الأساس الذي تعود إليه الإشكاليّة اللغوية عند العرفاء هو هذا الأمر بالذات، ويكتب: ((العارف في ورطة، إذ هو - كباقي أفراد الناس - رجل صاحب تفكير منطقي في حالاته العادية غير العرفانية، وليس إنساناً يسير فقط في عالم الوحدة المليء بالشطحات.. إنه يشعر - كالآخرين - بنفوذ المنطق، وعندما يعود من عالم الوحدة، ويقصد استذكار أحواله، يعمد إلى الكلمات لإثارة ما شاهده مع الآخرين، فالكلمات تجري على لسانه لكنه يشعر بتناقض ما يقول، ولهذا فهو يعود خائباً حيراناً تائهاً، محاولاً تفسير ما حدث بمشكلة ترجع إلى لسانه هو ومنطقه القولي، وهو لا محالة سوف يعتقد بأن تجربته ـ وفقاً لذلك - غير قابلة للتوصيف والبيان)) (العرفان والفلسفة، ص٣٠٨ - ٣١٨).

ثمة نقاط في هذا الكلام تستدعي ملاحظات:

المماثلة لغة التجربة الدينية:

عرفنا أن الأمر المعنوي عند أتو واقع لا عقلاني لا يخضع لإطار المفاهيم الذهنية، كما تعجز لغة الإنسان عن شرح كنه ذاته، ومع ذلك كلّه، فقد أطلق العرفاء والمتديّنون عبر التاريخ العنان لألسنتهم لوصف تلك التجارب التي عاشوها، ساعين لتنظيم تلك الأوصاف ببيان عذب وساحر.

إن الجهود التي بذلها أتو نفسه في ((مفهوم الأمر القدسي)) تصبّ في هذا الإطار أيضاً، لقد استهدف ـ ساعياً ـ تصوير الميزات التي تتمتع بها الحقيقة القدسية والتي تتجلّى في التجربة الروحية، شاعراً بها صاحب التجربة في أحاسيسه الدينية الخاصّة، ولكي نفسّر هذه الأحْجِية التي تجمع بين اعتقاد أشخاص من أمثال أتو باستحالة وصف التجربة العرفانية (أو الروحية)، وقيامهم

أولاً: لقد أقرّ الكثير من العرفاء بقوانين المنطق حتّى في مجال مشاهداتهم وكشوفاتهم، معترفين بأن الشهود ليس سوى خيال إذا لم ينضبط بقواعد التفكير (راجع، القيصري، شرح فصوص الحكم، ص٣٧).

ثانياً: رغم ما ذهب إليه أتو في كتابه ((العرفان الشرقي والغربي)) (ص٤٥) من اعتبار التجارب العرفانية متعاليةً عن القوانين المنطقية بل وناقضة لها، إلا أنه لم يفتّش في ((مفهوم الأمر القدسي)) عن السرّ في تعالي التجربة الروحية عن الشرح والتوصيف في هذه النقطة.

ثالثاً: إن هذا الامر، يفضي في خاتمة المطاف إلى إبداء قضايا متناقضة، تتمتّع كلّ واحدة منها بالنجاح في إراءة المقصد والمقصود، فإذا ما كان واقع ما بطبيعته يتطلّب لشرحه إبراز جملات متناقضة، فإنّ هذا لا يعني افتقاده خاصّية الشرح والتفسير نتيجة ذلك، وفي نظر الكاتب، السرّ الذي ترجع إليه ظاهرة عسر تفسير التجربة العرفانية لابد من التفتيش عنه في عملية تفكيك ما بين الإدراك الشهودي والإدراك الحصولي، وأن حقيقة الوجود لا تأتي إلى الذهن ولا ترتدي لباس المفاهيم.

عملياً بالتوصيف عينه، والحديث عن تلك التجربة.. لا بد لنا من فهم طبيعة وآليّة اللغة الدينية عندهم (المقصود هنا اللغة الهادفة لوصف التجربة الدينية) فما هي هذه اللغة؟

يعتقد أتو، أن أي بحث حول النواة غير العقلانية للدين لن يكون سوى لباس قصير وضيق عليه (الأمر المعنوي)[1]، وفقط عن طريق الايديوغرام[2] «Ideogram» ـ أي الماثلة الناقصة المستقاة من التجارب المتعارفة والتي تمنح مؤشراً رمزياً عليها ـ يمكن الحديث عنها[3]، إنه يعتقد أن التجربة الروحية لا يمكنها أن ترتدي حلّة الألفاظ، لكن مع ذلك، يرى الإنسان المتدين نوعاً من التشابه ـ ولو البالغ الضعف ـ ما بين سمات التجربة الدينية وبعض الحالات غير الدينية في عالم الطبيعة، الأمر الذي يدفعه لوضع اسم تلك الكيفيّة الطبيعية على تلك الخصوصية في التجربة على نحو الاستعارة، فمثلاً واحدة من خصائص التجربة إيجاد إحساس ديني بالهيبة، ومن هذه الزاوية يرى الله مهيباً، هائلاً، قاهراً، غضباناً وما شابه ذلك، إلا أنه لا بد من الانتباه إلى أن هذه الصفات، هي في الأساس كيفيات طبيعية لموجودات طبيعية ولا علاقة لها بالدين، فهي لا تطلق ـ ولا أيّ منها ـ على الله إطلاقاً حقيقياً، إنّ خصوصية التجربة الروحية

---

1 - Almond, Rudolf Otto, p. 65.

٢ ـ الايديوغرام: الصورة أو الرمز يستعمل في نظام كتابي ما، وتمثل شيئاً أو فكرة، لا كلمة خاصّة بذلك الشيء أو الفكرة، والايديوغرافيا هي الكتابة بالرموز. انظر قاموس المورد (انجليزي ـ عربي)، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، لبنان، الطبعة الخامسة والثلاثين، ٢٠٠١م، ص٤٤٧ (المترجم).

3 - Otto, The Idea of The Holy, p. 60.

تكمن في رفضها التفسير والشرح، إلا أن هذه الصفات ونظائرها فيها نوع من الشبه يربطها بتلك العواطف التي تثيرها، أي أنها أشبه القرائن الطبيعية بالإحساس الروحاني الأصيل الأمر الذي يؤدّي إلى استخدامها على نحو الاستعارة حتى يمكنها القيام بتصوير ضعيف وخافت للحالة الروحية، أو خلق مثل هذا التصوّر في قلوب أولئك الفاقدين لهذه التجربة[١].

ويؤمن أتو بإمكانية الحديث عن البعد غير العقلاني للأمر القدسي بشكل سلبي (negatively) فقط، رغم قوله: إن هذا البعد يمكن الإحساس به في صورة إيجابية (Positively)، دون أن يخضع لدائرة التعقل أو يكتسي لباس التفكير[٢]، وفقط في الإحساس الإيجابي للأمر القدسي يمكن استيعاب أن لهذه اللغة مصداقاً واقعياً (actual application)[٣].

ويكتب أتو - على سبيل المثال - حول رمزيّة السرّ (mysterium) فيقول: ((إن كلمة ((السرّ)) لا تقدّم توضيحياً إثباتياً عن خصوصيّة متعلّقها، إلا أنه رغم سلبيّة المفردة، إلا أن المقصود منها وبشكل مطلق وأكيد أمر إثباتي، وهذا الأمر الإثباتي الصرف يمكننا تلمّسه في أحاسيسنا، تلك الأحاسيس التي يمكن لبحثنا أن يجلّيها، إلى حد يفضي إلى تولّدها عينها في قلوبنا))[٤].

---

١ ــ استيس، العرفان والفلسفة، ص٣٠٥ - ٣٠٧.

٢ ــ تقترب هذه الرؤية من رؤية أشخاص في الوسط الإسلامي من أمثال القاضي سعيد القمّي اقتراباً بالغاً، إنه يعتقد بأنه لا يمكن شرح أي صفةٍ من الصفات الإثباتية للحقّ تعالى، وحتى تلك الصفات ذات الظاهر المثبت، يُقصد بها معناها السلبي. (للاطلاع على آراء القاضي سعيد القمي، يراجع ((شرح توحيد الصدوق وكليد بهشت))).

3 - Almond, Rudolf Otto, p. 66.

4 - Otto, The Idea of the Holy, p. 13.

وفي هذا المجال، ثمة سبب للقول: لماذا تبقى دراسات اللاهوت في حدود النشاط المحفوف بالاحتياط، دون أن تُقدم على تقديم تصوير كامل للوجود، ذلك أنه لا يمكنك التفكير في الأمر القدسي، في الوقت الذي يمكنك التفكير فيه، إن التجربة الإيجابية واللغة السلبية المناظرة لها يحققان شبهاً بينهما، إلا أن تعييناً دقيقاً لحقيقة هذه العلاقة أمر ما يزال غير ممكن، وكذلك لتحديد إلى أيّ مدى يتسع مجال هذا الأمر، ذلك أن أيّ تصوّر عن حقيقة الله، سواء على صعيد البعد العقلاني أو غير العقلاني، هو في جوهره محاولة للتدليل على أنّ صفات الله تشبه نماذجها السفلية الأرضية، وهي نماذج مغايرة ومتخارجة معها بشكل كامل.

وعند أتو ـ كما في اللاهوت العقلاني الغربي ـ هناك شرح معقّد لأوصاف الله، مع تحفّظ وعدم اطمئنان من المعنى الذي تعطيه هذه الأوصاف.

ويذهب أتو، إلى أن اللاهوت كلّما حاول تفسير مفهوم ديني بشكل إثباتي، كلّما تورّط في الخطأ، فعلى سبيل المثال فكرة التقدير (Predestination) أو القضاء والقدر، إذا أردنا أن نحلّلها، فإن أتو يرى بأن نتائج وخيمة ستكون في انتظارنا إذا ما حاولنا تفسيرها على صورة إثباتية وفقاً للأصول المقرّ بها عقلياً، يسبق ذلك كلّه، الطريق المسدود الذي سوف ينتهي إليه الاتجاه العقلي نفسه، ففي ثقافة العقل ووعيه للأمور، تستدعي فكرة التقدير عدميّة بحتة، وهي من ثم أمرٌ مرفوض بتاتاً: «إذا ما حاول إنسان عقلي (نسبة للاتجاه العقلي) الإقرار

ويقترح أتو ـ في الواقع ـ هنا لفهم الدين، ضرورة الاعتقاد، والاعتقاد يرتبط بدوره ارتباطاً تاماً بامتلاك صاحبه تجربة الأمر القدسي، وهذه الفكرة تشبه بعض النظريات الحديثة في فلسفة الدين، كما هو الحال عند نورمن ملكم، وفيليبس، وبيتروينش وهادسون.

بالتناقضات الراجعة إلى التثليث والمسيح جميعها، فإن ((القضاء والقدر)) سيبقى ماثلاً أمامه معبّراً عن لغز مستديم))[1].

إن الجهود التي بذلها أشخاص من أمثال لايبنتس[2] واسبينوزا[3] لتفسير فكرة القدر وفقاً لمفاهيم العلّة والمعلول والدراسات النفسية الجديدة، والتي ترى أن القرارات والاختيارات التي يقدم عليها الإنسان تعبر عن حلقة من سلسلة علاقات العليّة والمعلولية، وأن الإنسان حبيس عوامل وقوى طبيعية دائمة التأثير فيه، لتنتهي في خاتمة مطافها إلى الاعتقاد بالجبر الطبيعي.. إن كل هذه الجهود، يراها أتو مسخاً لفكرة القدر وتحريفاً لها وتكذيباً، لا تفسيراً لما جاء حولها في النصوص الدينية المسيحية[4].

ويذهب أتو إلى أن مقولة القدر نشأت في الواقع من حالين مختلفين

---

1 - Ibid, p. 86.

٢ ــ غوتفريد ولهلم لايبنتس (Gottfried Wilhelm Leibniz) ١٦٤٦ ـ ١٧١٦م، ألماني، قدّم للدكتوراه وهو ابن عشرين سنة، كان شغوفاً بالبحث العلمي، توّاقاً لتوحيد المذاهب المسيحيّة، ونشر السلام بين الأمم، التقى بفلاسفة أوروبا وخاض معارك فكريّة عارض فيها ديكارت ومالبرانش ونيوتن، طوّر آلة باسكال الحسابيّة، وادعى أنه هو من اكتشف حساب الفوارق لا نيوتن، تعرّض للتهميش في أواخر حياته، وظلّت كتبه مدفونة حتى تبيّنوا أمرها أخيراً، له: ((مقال في الميتافيزيقا)) و((محاولات جديدة في الفهم الإنساني)) و... انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص١١٦٠ ـ ١١٦٤ (المترجم).

٣ ــ باروخ اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م)، يهودي هولندي، تربّى ليكون حاخاماً لكنه صار فيلسوفاً، تلقّى مبدأ وحدة الوجود على يد طبيب شاب يدعى: ((فان دن إنده))، وطعنه على ذلك أحد اليهود وطردوه من المدينة، فغيّر اسمه، ألّف ((رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته))، و((الأخلاق)) و... انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٧٢٠ ـ ٧٢٦ (المترجم).

4 - Ibid., p. 87.

يعطيان جانبين متمايزين لها، ولكي نتجنّب الخلط بينهما، من الأفضل خلع اسمين عليهما، أحدهما الاصطفاء (election)، والآخر التقدير الذي له وقع مختلف تماماً.

وفكرة الاصطفاء (والتي تعني أن شخصاً جرى اختياره من قبل الله للنجاة والصلاح) بيان خالص مباشر لتجربة دينية فعلية للّطف الإلهي، فالشخص الذي يتمتّع بهذا اللطف والرحمة الإلهيين، عندما ينظر إلى ماضيه، يشعر باطمئنان قوي أنه لم يصل إلى هذه المرتبة بجهوده الخاصة، وإنما ـ بعيداً عن سعيه وجدّه ـ كان هناك اللطف الإلهي الذي شمله جاذباً إياه نحو هذا الطريق، وحتى تلك الإرادة التي يملكها ـ أكثر من غيرها ـ حرّاً طليقاً تتحول بالنسبة إليه حالاً وتجربة قبل أن تكون فعلاً وعملاً دون أن يخدش ذلك بحريّته وإرادته، إنه يرى محبة الله قبل الإقدام على أيّ خطوة في أعماله وقراراته واختياراته و...، وههنا يقرّ معترفاً بأن غاية أزلية ولطيفاً رحيماً هو الذي يشرف على حياته ويحوطها[1].

النقطة الهامّة في هذا المجال هي أن جملة: ((إن نجاتي أمر مقرّر من جانب الله، وهو الذي اختارني للفلاح)) جملة توقعنا في الخطأ والالتباس، إذا ما أردنا اعتبارها عنواناً إثباتياً يدرج في عداد القضايا العلمية والعقلية، ذلك أنه يؤدّي إلى خسارة محتوى هذه القضية المعبِّر عن انعكاس حالة وتجربة دينية عميقة، فليس لنا الحقّ في استنتاج القضية القائلة: ((كل من ينعم بالخلاص فهو مصطفى من الله، لأن أي شخص ينجو يكون الاختيار الإلهي واقعاً عليه))، إذ بناء عليه، سيغدو أمر أهل جهنّم قائماً على أساس عملية اختيار مماثلة، دون أن يكون لهم أنفسهم دوراً فيها.

---

1 - Ibid.

إن ما يرتبط بنا، شهودٌ ديني، صادق لنفسه، يتعالى عن أيّ جهد يهدف تنظيمه أو استخراج لوازم منطقية منه[١].

أما فكرة القدر، وهو الاسم المناسب لها، فهي إبراز لحالة دينية مختلفة، بدت في هذا النص من العهد العتيق: ((بل من أنت أيّها الإنسان الذي تجاوب الله. ألعلّ الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتني هكذا))[٢].

ترتبط فكرة القدر ـ عند أتو ـ ارتباطاً مباشراً بتجربةٍ دينية، شهود ديني يبعث في الإنسان إحساساً روحياً أمام سرّ مخيف جدّاً، عندما يجد الإنسان نفسه حقيراً عدماً أمام قدرة وجلال وسلطة قاهر إلهي، يتبلور في مكنونه إحساس خاص، يبدو فيه كل شيء من الله، ومتعلّقاً به ومقدّراً من عنده، وفي هذا الشهود الديني يرى الانسان المخلوق نفسه عدماً رغم فعله، وإرادته، وتدبيره، وعزمه، وهذا البيان المفهومي إنما جاء لكي يدلّل على مثل إحساس الخضوع والانحناء هذا أمام القهر والجلال الإلهيين، من هنا ضعف تام، ومن هناك قدرة مطلقة، من هنا عبثيّة الاختيار الإنساني، ومن هناك إرادة تعيّن كل شيء وبيدها مقادير الأمور جميعها، إن هذا هو ما أحسسته أنا بنفسي ـ يقول أتو ـ وما تسنّى لي إبداؤه ضمن هذا الشرح والتفسير[٣].

تبدو نظرية أتو حول اللغة الدينية وعلاقتها بالتجربة الروحية التي يعدّها النواة المركزية للأديان كافّة، والأساس البنيوي والجوهر الأصيل للدين.. نظرية معقّدة يصعب فهمها، فهو يرى ـ من جهة ـ أن اللغة الدينية لغة تمثيلية، تقوم على أن الأوصاف التي يجري إطلاقها على الله إنما تأتي على نحو الاستعارة،

---

1 – Ibid., p. 88.

٢ ــ رسالة بولس إلى رومية، الإصحاح ٩، الفقرة ٢٠.

3 – Ibid., p. 89.

إلا أنه يذهب ـ من جهة ثانية ـ إلى القول بأن اللغة الدينية تعبير عن الأحاسيس والأحوال الدينية، لا يجدر بنا وضعها في سياق الأنظمة العقلية.

إن أي محاولة تستهدف عرض المعطيات الدينية بوساطة مفاهيم فلسفية تؤدّي لا محالة إلى تحريف، وسوء فهم، ويتابع أتو في مدعاه هذا ـ كما يصرّح هو نفسه ـ شلايرماخر في أفكاره[1].

يذهب شلايرماخر ـ يتابعه في ذلك أتو ـ إلى أن المعرفة الدينية ليست صنيعة إنسانية، ولا راجعة أو متّكئة على مفاهيم العصر وأفكاره وثقافته، فاللغة الدينية تتولّد عن معرفة مباشرة ومتمايزة تستعصي عن أيّ شكل من أشكال التحويل لنوع آخر من المعرفة، وهذه المعرفة التي تتشكّل في التجارب الروحية مستقلةً عن معطيات العقل النظري والعملي لِتغدو مصدراً مستقلاً في وجود الانسان، تتجلّى في اللغة الدينية، ومن هنا يفترض تفسير اللغة الدينية بالرجوع إلى الأحوال والعواطف والتجارب الدينية نفسها، والأداء الطاغي على اللغة الدينية أداء تفسيري، خلافاً للقضايا العلمية والفلسفية الموظّفة لإعطاء أحكام.

وبناء على هذا الأساس، تغدو اللغة الدينية الأولى أو الأصيلة شرحاً طبيعياً، وتظهر الأحوال الدينية إما عن طريق طبيعي وفوران داخلي على اللسان، أو عن قصد وتعمّد لإبداء تك الأحوال، والطريقة الأولى تمثل تعبيراً طبيعياً عن التديّن في القول، فيما تحكي الصيغة الثانية عن تعبير مجازي، يبدو متعلّقه عن طريق المقارنة ووضع الحدود لا مباشرة، إن طريقة التعبير الطبيعي كطريقة الصرخة، والعلامات، والإشارات غير الإرادية، إنها تجلّي مباشر للأحوال والعواطف، لا جهداً علمياً متعمّداً لوصفها، والتعابير المجازية ذات الطابع

---

1 – Ibid., p. 88.

النظري الغالب تستمد قيمتها من كونها شرحاً للتعابير الطبيعية.

ويعتقد أنصار هذه النظرية، أن اللغة الدينية لغة إبراز وإظهار، وهي في النتيجة تختلف عن اللغة الهادفة لإبداء النظر، إن اللغة الدينية لا تقع في سياق الاسئلة المطالبة بتفسير عقلاني.

وقد جرى فيما بعد ـ وعلى يد أشخاص من أمثال إرنست كاسيرر[(١)] ـ التفكيك بين الفكر واللغة الأسطوريين الناجمين عن شهود وتجربة مباشرة، وبين اللغة الاستدلالية للعلم، ويشير كاسيرر إلى بلاء الواسطة (اللغة) الذي يلجأ إليه أيّ نظام نموذجي، مستهدفاً بكشف الجذور اللغوية في ردود الفعل الأولية اللاإرادية.. الفرار من هذه الإشكالية وهذا البلاء، إنّه يسعى لترسيم طيف وسيع من التعابير اللاإرادية والطبيعية وصولاً إلى التعابير الاشتقاقية والأكثر نظريةً، واضعاً الشكل الخلاّق والشهودي للأسطورة مفتاحاً يمكن به الوصول إلى أشكال لغوية أصيلة، والأساس النهائي للأسطورة هو الشهود والتجربة المباشرة، ويتولّد عن طريق هذه الأحوال والتجارب المباشرة ظاهرة عينية، كما أن النماذج والأساطير الدينية تحمي اللغة العلمية والاستدلالية نتائج فقدانها عنصر المباشرة وعناصر قوّة أخرى[(٢)].

---

[١] ــ إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer) ١٨٧٤ ـ ١٩٤٥م، يهودي ألماني، بعد تولّي النازي هاجر من ألمانيا، ليستقرّ أخيراً في نيويورك، أهمّ كتبه: ((فلسفة الصور الرمزيّة))، نحى فيه منحى كانط، لكنه يقول إنه أكثر تطوّراً، لم يكن هدفه على ما يبدو إيجاد بديل منطقي لكانط وإنما أن تكون فلسفته ((فينومينولوجيا الشعور)). انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص١٠٩٢ (المترجم).

[٢] ــ لمزيد من الاطلاع على آراء كاسيرر يراجع: إرنست كاسيرر، اللغة والأسطورة، (زبان واسطوره، فارسي)، ترجمة محسن ثلاثي.

ومن هنا يتضح جلياً، لماذا منح أشخاص يفكرون داخل سياق مدرسة أتو من أمثال ميرجا إلياده الأسطورةَ دوراً مهماً في معرفة الأسس الدينية.

دراسة وتحليل:

تتولّد نظريات أتو حول الدين، والتجربة الدينية، واللغة الدينية من رحم مسلسل الأحداث الفكرية والفلسفية المعاصرة له، وكذلك من المناخ الديني الذي نما فيه أتو وترعرع، حيث كان هدفه الدفاع عن الدين مقابل النقدية الكانطية من جهة، والاتجاه المادي الساعي إلى تحويل الدين إلى شأن من الشؤون الاجتماعية الثقافية من جهةٍ أخرى، إن أتو يعتقد بضرورة البحث عن حقيقة الدين في الأحوال الدينية نفسها، هذه الأحوال يصاحبها نوع من الشعور الخاص، والمعرفة التي لا تسكب في قوالب مفاهيمية للعقل النظري، إنه يتابع شلايرماخر في اعتقاده أن التجربة الدينية الخاصّة أمر مستقل عن سائر المفاهيم والتصديقات الإنسانية، أما اللغة والأفكار والمفاهيم الدينية فهي شرح فيّاض وطبيعي لذاك الإحساس أو تلك المعرفة.

وكما أشار إلى ذلك وينرايت، يعتقد أتو: ((أن للدين مدّعيات خاصّة، من قبيل أن العالم متعلّق بغيره معلول له، وأن المشيئة والتقدير الإلهي حاكم، وأن خلف ما هو متراثي لنا وجود لبعد آخر أيضاً، وهذه المدّعيات لم تسق أمامنا بوصفها شعراً أو خيالاً، وإنما حقائق ثابتة، لكن في نفس الوقت، لا يمكن ـ بأي معنى من المعاني ـ التوصّل إلى هذه المدّعيات عن طريق دراسة الطبيعة، أو تبريرها، ومن الممكن للعقل والاستدلال أن يرشدانا إلى نفي التعارض ما بين العلوم التجريبية ومثل هذه المدّعيات، بل يمكنهما أيضاً فعل الشيء نفسه للتأكيد على أن العلوم التجريبية أعجز من أن تقيّم هذه المدّعيات صدقاً أو كذباً، كما وبإمكان الاستدلال أيضاً أن يلفت أنظارنا إلى قرائن وعلامات في الطبيعة تشهد

على صدق هذه المدّعيات، إلا أن العقل والاستدلال لا يمكنهما تفسير المدّعيات عينها وتبريرها، ذلك أنها نوع خاص من المدعيات التي تمتاز عن دعاوي العلوم التجريبية، والإدراكات العرفية والشعور العام (common sense)، ومن ثم فهي تتمتّع بمكانة خاصة وأساس معين أيضاً، أي القلب والضمير، الإحساس والشهود، إنه لمن الممكن إقامة علاقات وطيدة وتحالفات راسخة بين المدعيات الدينية وأنواع الشعور والإحساس، أي تناغم شديد يبلغ حدّ التطابق ما بين مقولة التعلّق والفقر والمعلولية التي تحكم هذا العالم وحالة الإحساس الروحي بالحاجة والفقر النابعين من كلّ الأشياء، وهكذا يستلزم ادعاء أن المشيئة الالهية أو القانون والنظام الإلهي حاكم على الأشياء جميعها، صدقَ أحكام قيمية معينة، وهي أحكام تنبني أساساً على الإحساس والشهود، وفي مقابل الادعاء الذي يقول بأن ثمة ما ورائيات، يقع التديّن والتقوى (Piety) وهي الإحساس والشهود المرتبط بتجربتنا المتعلّقة بالأمر الجميل والمرموز، إحساس وشهود بأن هناك واقعاً يقبع خلف هذه الظواهر الماثلة»[1].

وفي مجال دراسة نظرية أتو في اللغة الدينية، ثمة ملاحظات تستحقّ الذكر:

١ ـ ينساق أتو في تفكيره للمسار الكانطي الحاكم بمحدودية دور العقل النظري في مجال معرفة الحقائق ما وراء الطبيعية، وبناءً عليه، يمكن القول، بأن النظام الايبستمولوجي الكانطي شكّل أحد الأركان والأسس التي قامت عليها نظرية أتو في عدم وجود معرفة إثباتية عن الأمر القدسي في إطار المفاهيم النظريّة.

---

1 - Wainright, ((Otto Rudolf)), in: The Encyclopedia of Philosophy, ed. by Paul Edwards, vol. 4, London, 1972. p. 13.

٢ ـ من البناءات الأساسية لأتو في اللغة الدينية، أصالة أن جوهر الدين ونواته المركزية إنما هما الأحاسيس والأحوال الروحية، ومن هنا، كانت اللغة الدينية نفسها تعبيراً عن هذه الأحوال أيضاً، ومن ثم، لا بد من ملاحظة هذه الأحوال للقيام بمحاولة تفسير وفهم لمداليل هذه اللغة، وهذا ما يعني، أن الإطلالة على الدين من هذه الزاوية سوف تجعل النصوص الدينية توليفة من المناجاة، والأدعية، والابتهالات، والأشعار التي تجري على ألسنة العرفاء والمؤمنين انطلاقاً من أنواع مشاعرهم الدينية.

إن الدعوة التي يطرحها أتو لتجنّب التحليل العقلاني واستخراج اللوازم المنطقية لهذه النصوص أثناء دراستها هي دعوة قابلة للقبول، لا يمكن التعاطي مع هذه النصوص كما هو الحال مع النصوص العلمية والاستدلالية، إذ إن ذلك سوف يفضي إلى تناقضات كثيرة تأبى عن الحل، إن المؤمنين نُقَاة الفطرة والسريرة يعيشون في مناجاتهم أحوالاً متنوّعة، قد يتملّكهم الخوف تارة فيما الرجاء أخرى، قد يكونون شاكرين، وربما شاكين، تجدهم يرمون بأبصارهم الطاعات حيناً، فيما يديمون النظر إلى المعاصي حيناً آخر، وهم يطلقون لألسنتهم العنان، بحسب كل حال، لتمارس وصفاً للحال الذي هم عليه.

٣ ـ الإشكال الأساس هنا، يكمن في حصر النصوص الدينية في إطار السياج السابق المغلق، ثمة تفسير آخر للدين يضع النص الموحى به من جانب الله أهمّ النصوص الدينية، ذاك النص المؤسَّس من طرف الله لا من طرف الإنسان، ومثل هذا النص لا يصح تفسيره على أساس الأحوال الإنسانية للمتكلّم به (المؤلف)، ومن هذا القبيل من النصوص، ما جاء عن الأنبياء والأئمة المعصومون عليهم السلام من كلمات أتت في سياق إبلاغ المعارف الدينية، لقد جرى استخدام لغة في هذه النصوص ـ لا أقل في بعضها ـ كانت تخبر بالفعل عن حقائق عالم الوجود.

٤ ـ في نطاق الفكر الشيعي، كان هناك تساؤل دائم، يستفهم عن السرّ في بقاء الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام ـ وهم حسب العقيدة الشيعيّة طاهرون مطهّرون عن أنواع الذنوب والرجس، ومصانون عن ورود النار والجحيم ـ في حالة دائمة من المناجاة، آتين في دعائهم على ذكر ذنوبهم وتقصيرهم، طالبين من الله الصفح والعفو، وهم متألّمون متلوّعون إلى أقصى الحدود.

وأخذاً بعين الاعتبار نظرية أتو الخاصّة في تفسير هذا النوع من النصوص، يمكن تقديم جواب عن هذا التساؤل، وهو أن هذه الكلمات والتعابير إنما تحكي عن أحوال مخصوصة تلقي بظلالها على أولياء الله لدى مواجهتهم العظمة، والجلال، والقهر، والهيبة الإلهية، ومن ثم لا يكون لها أيّ ارتباط أو علاقة بتلك المعتقدات الكلامية المفترضة في حقّهم، فمهما كان الإنسان معصوماً ومصاناً عن الذنوب وجاداً وموفقاً في سعيه لإنجاز وظائفه الدينية، إلا أنه لا يرى أيّة قيمة لنفسه في مقام شهود الجلال الإلهي، إنه يرى فضائله ومناقبه كافّة كرماً منه سبحانه، وأعماله الصالحة إنما أتته بتوفيق إلهي، ومن ثم لم يعد يرى لنفسه دوراً في هذه الأعمال وتلك الفضائل، وليس أمامه حينئذٍ من سبيل عدا إظهار العجز والتقصير والضعف.

إن هذا السؤال ـ كما الكثير من الأجوبة التي قدّمت له ـ ناشيء عن الغفلة عن الأحوال الإيمانية واستدعاءاتها الكلاميّة.

الفصل الثامن

النواة المشتركة للتجارب الدينيّة

مدخل تمهيدي:

واحد من الأبحاث البنيوية فيما يخصّ التجربة الدينية يتعلق بمعرفة، هل أن للتجارب الدينية كافة عناصر مشتركة، بشكل يمكن من خلاله تعداد مجموعة من الخصائص بوصفها وجهاً عاماً وشاملاً لها؟ أم أنّ هذا الكمّ الهائل من الأحوال والأحاسيس المدرج تحت عنوان «التجربة الدينية» بالغ الامتياز والتخارج بحيث لا يمكن وصل حلقاته بخيط رابط؟

وهذا الموضوع، يُبدي أهميّته الفائقة عندما يثار الحديث عن أن التجربة الدينية تمثل جوهر الدين ولبّه الثابت وبناءه غير المتحوّل، لتدور الأخلاق والعقائد والأعمال و... مداره، بل ويبرز الموضوع أكثر فأكثر عندما تطرح معرفيّة التجربة الدينية، وتكون التجارب الدينية معها طريقاً يسير بالإنسان نحو معرفة الحقيقة الغائية، ذلك أن هذا الأمر إنما يحقّق نتيجته المرجوّة عندما تتأتّى معرفة واحدة ومشتركة من مجموع هذه التجارب مهما كان بينها من تفاوت في العمق، ذلك أنه في غير هذه الحالة ستغدو المعرفة الناتجة عن أيّ منها في إزاء ما ينتج عن الأخرى تماماً.

المسألة الهامّة الأخرى، هي أن وجود قاسم مشترك ما بين التجارب الدينية يمكن أن يشكّل أساساً للباحثين عن نوعٍ من التعددية بين الأديان، وهذه الأمور الثلاثة تحظى عند أتو بأهمية فائقة، فقد تابع شلايرماخر ووليام جيمز في الاعتقاد بأن التجربة الدينية تمثّل جوهر الدين وأساس بنائه، كما ذهب إلى منح التجربة معطى معرفياً، ودافع ـ على الخطّ الثالث ـ عن التعددية الدينية.

نواجه وسط الأسماء التي تقرع أسماعنا ممن بحث حول التجربة الدينية فريقين من العلماء، فريق اعتقد بالنواة المشتركة بين التجارب جميعها أو على الخصوص التجارب العرفانية، برز منهم شلايرماخر، ووليام جيمز، ورودلف أتو، ووالتر استيس، فيما اعتقد الفريق الثاني أن التجارب الدينية كثيرة تمنع إرجاعها إلى نوعٍ واحد، وقد مثّل هذا الفريق أمثال جون ستيفن كاتز ووين براودفوت.

اعتقد كاتز بأن التصديقات القبلية لصاحب التجربة هي السبب في تجربته، ومن ثم، ليس من تجربة تأخذ شكلها دونما وجودٍ لمفاهيم ومعتقدات سابقة، فالتجارب كافّة ـ بما فيها إدراك الإنسان لذاته إدراكاً تلقائياً ـ تظهر داخل إطار مفهومي وفي بوتقة مقولات محدّدة، ولهذا أمكن اعتبار هذا الإطار وتلك المقولات علةً لحصول التجربة نفسها، فكلّ تجربة توجد من قبل وفقاً لهذا الإطار وانطلاقاً من بناءات قبلية، وهي بناءات تتبلور عن طريق توجيهات المربّين والمعلّمين[1].

ويخطو براودفوت خطوةً أخرى، فيقول: إن التصديقات القبلية والأطر

---

1 - See: Steven Katz, ((Language Epistemology and Mysticism)) in: Mysticism and Philosophical Analysis, ed. Katz, Oxford: Oxford University Press, 1978.

المفهومية الأوّلية جزء من التجربة، فالعلاقة بين العقيدة والتجربة ليست علاقة العليّة، وإنما علاقة أكثر استحكاماً، إنها علاقة جزئية، أي أنه يمكن إقامة علاقة منطقية (تحليلية) بينهما[1]، ويسمّى هذا التصوّر للتجربة الدينية بالبنائية (constructivism)، مقابل الذاتية (essentialism)، وهو الاتجاه الآخذ بنواة مشتركة ما بين التجارب الدينية جميعها.

ويذكر شلايرماخر في كتابه ((حول الدين)) الإحساس اللامتناهي والشوق والرغبة المطلقة عنواناً عاماً يشتمل مختلف أنواع التجارب الدينية، فيما يعتبره في كتابه ((الإيمان المسيحي)) إحساس التعلّق والارتهان المطلق، مصنفاً إيّاه ـ فيهما معاً ـ جوهر الدين ولبابه[2].

ويرى وليام جيمز للتجارب العرفانية خصائص أربع هي:

١ ـ التعالي عن الوصف: ينتاب العارف جرح عميق عندما يعود إلى حالته

---

١ ـ راجع: وين براودفوت، التجربة الدينية، مصدر سابق.

٢ ـ يقول في كتابه ((حول الدين)): ((العلم الحقيقي، هو الرؤية الكاملة التامّة، والعمل الحقيقي هو الثقافة والفن الفيّاضين، أمّا الدين الحقيقي فهو الإحساس، والميل للّامتناهي)) (ص٣٩)، ويقول في ((الإيمان المسيحي)): ((العنصر المشترك ما بين التعابير المستخدمة للتديّن جميعها رغم اختلافها وتمايزها، والباعث على تفكيك هذه التعابير عن عامّة الأحاسيس الأخرى، أو بعبارة أخرى الجوهر المتطابق وذات التديّن هو: ادراك التعلّق المطلق، أو بعبارة أخرى تحمل المحتوى عينه، إدراك الارتباط بالله)) (ص٤) وهذين الكتابين هما:

On Religion: Speeches to its Cultured Despisers, Trans, J. Oman, New York, Harper and Row, 1958.

The Christian faith, 2ded, Trans H. R. Mackintosh and J. s Stewart, Edinburgh, T. and T. Clark, 1928.

العادية، عاجزاً عن وصف ما رآه وشاهده، تماماً كالعالم الموسيقي لا يقدر على شرح جماليات الموسيقى للآخرين.

ب ـ معرفيّة التجربة[1]: رغم أن التجربة الدينية تندرج في سياق الحالات النفسية كالغضب والرضا والجزع والعطش، التي لا تمنحنا معطي معرفياً، وإنما كلّ ما لديها وقائع في باطن الإنسان نفسه وأعماقه، إلا أنها تختلف عنها في أنّها تقدّم بين يدينا معرفةً ما عن الخارج.

ج ـ السرعة واللامكوث: بإمكاننا النظر الى شيء ما لعدّة ساعات إذا شئنا ذلك، أما التجربة الدينية للعارف فهي تجربة خاطفة، لا تستديم لوقت طويل.

د ـ الإنفعاليّة: رغم أن القيام ببعض الآداب والمقدّمات يمكنه أن يهيئ لنا بعض الحالات العرفانية، إلا أنه بمجرد عروض هذه الحالة، يشعر العارف بأن إرادته أصبحت مسلوبة منه، وكأنه تحت تصرّف قدرة وإرادة أعلى منه[2].

ويحاول استيس (١٨٨٦ ـ ١٩٦٧) تقديم وصف خالص وأصيل لحقيقة التجربة العرفانية، والتمايز بينها وبين تفسيرها، فهو يعتقد بأن لجوهر ولباب التجربة العرفانية خصائص سبع:

---

١ ـ مع الأسف، وقع السيد القائيني في كتاب ((الدين والروح)) (وهو ترجمة لفصول سبعة من أصل عشرين فصلاً من ((أنواع التجربة الدينية)) لوليام جيمز) في غلط، عندما ترجم تعبير وليام جيمز (noetic quality) بكلمة ((الوجدانية))، وقد ارتكب السيد خرّمشاهي في ((العرفان والفلسفة))، وكذلك مترجما كتاب ((العقل والاعتقاد الديني)) تأثّراً بالقائيني خطأ آخر حينما ترجموا المفردة بـ((الذوقيّة)).

2 – Wiliam James, The varieties of Religious Experience Chapter, 16.

١ ـ المعرفة الوحدويّة (Unitary consciousness)، والوحدة الحقيقيّة (the one)، والخلاً[١].

٢ ـ اللازمانية واللامكانية.

٣ ـ الإحساس بالخارج، أو تملّك الحقيقة.

٤ ـ إحساس التبرّك والتيمّن (blessedness)، والشعور بالصلح والصفاء و...

٥ ـ الإحساس بالأمر القدسي، والإلهي و...

٦ ـ التمظهر المتناقض.

٧ ـ عدم قابلية التفسير والشرح[٢].

---

١ ـ أحياناً تستعمل في العرفان الإسلامي مفردة ((العدم)) في عبارات مثل ((فقد صرت عدماً، عدماً كالكَمَان)) وتعني معنى قريب من كلمة void (الخلاً، الفراغ).

٢ ـ والتر استيس، العرفان والفلسفة، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي، الفصل الثاني، وثمة مساعي أخرى للكشف عن عنصر جامع يوحّد ما بين التجارب العرفانية جميعها، وعلى سبيل المثال رايستز تيتارو سوزوكي (١٨٧٠ ـ ١٩٦٦) العالم البوذي الشهير وأكبر شارح لديانة زن (البوذيّة في الاصطلاح الغربي)، حيث يعتقد بأن الخصائص المشتركة لـ Satori أي اليقظة والإشراق والإنشراح المفاجئ للصدر.. هي على الشكل التالي: ١ . اللاعقلانية (irrationality) الاستعصاء عن التوضيح (inexplicability) والإبلاغ (incommunicability)، ٢ . البصيرة أو الرؤية الباطنية (intuitive insight)، ٣ . الثقة (authoritaiveness)، ٤ . الإثبات (affirmation)، ٥ . الإحساس بالعالم الأعلى (sense of beyond)، ٦ . الطابع اللاشخصي (impersonaltone) ٧ . إحساس التعالي والارتقاء (feeling of exalation)، ٨ . اللحظيّة (momentariness).

لكن لا يدّعي سوزوكي أن المذكورات سمات مشتركة للتجارب العرفانية كافّة، فموضوع كلامه التجارب العرفانية الواقعة في مجال الديانة البوذية والتي تسمّى Stori (م. ن: ٣٤ ـ ٣٥).

أنواع التجربة الدينية:

وقبل الشروع بدراسة وجهة نظر أتو في هذا الموضوع، لا نعدم الفائدة من الإشارة إلى أن فلاسفة الدين، سيما منهم أصحاب الدراسات الواسعة حول التجارب الدينية، واجهوا أنواعاً مختلفة من هذه التجارب، الأمر الذي جرّهم من الناحية الظاهراتية لإعادة قراءة هذه الأنواع والأشكال المختلفة.

وفي تقسيم مستوعبٍ نسبيّاً، يمكن ذكر الأقسام التالية للتجربة الدينية:

١ ــ التجارب التفسيريّة (interpretive experiences):

المقصود من التجارب التفسيرية، تلك المجموعة من التجارب التي لا تأخذ صبغتها الدينية من خصائص التجربة نفسها، وإنما لأنها وقعت ضمن المقروء وفقاً لشبكة التفسير الدينية، وفي حالات من هذا النوع يحاول صاحب التجربة الإطلالة على تجربته على أساسٍ من منظومة تفسيرية قبلية يحملها، مثل إنسان مسلم يرى في موت ولده عقوبةً له على ذنبه وخطيئة، أو آخر مسيحي يرى فيه مشاركة للمسيح عليه السلام في عذاباته، وفي النتيجة يعمل ليصمد صابراً أمام ما حدث، ليحسّ على إثر ذلك بالألم يعتصر فؤاده أو اللذة والسرور يملأن قلبه، إن حالةً من هذا النوع يمكن تصنيفها في عداد التجارب الدينية[١].

والنقطة الجالبة للنظر هنا، أنه يمكن صبغ الحوادث الحياتية كافّة بصباغ ديني بالاستعانة بهذه الشبكة التفسيرية القبلية، ليتمّ ممارستها (الحوادث) ممارسة دينية، لكن البعد المعرفي لهذه التجارب غير ذي بال، ومن جملة أهم مصاديق هذا النوع من التجارب، استجابة الدعاء، والنقطة المركزية في هذا

---

1 - Caroline Franks Davis, The Evindential Force of Religious Experience, Oxford University Press, 1989, pp. 33 - 35.

النوع من التجارب تكمن في التفسير الذي يؤمّنه الشخص للتجربة نفسها، فالحادثة ـ مهما كانت عادية ـ يمكنها أن تتحوّل في ظل تفسير خاص يخلعه المتديّن عليها، أساساً لانبعاث رهيب لثورة هائجة من الأحوال والمشاعر ومحرّكاً بالغ القوّة للدوافع الإنسانية[١].

٢ ـ التجارب شبه الحسيّة (quasi - sensory experiences):

التجارب شبه الحسيّة نوع من تجارب الإدراك الحسي بوساطة الحواس الخمس، ويمكن تحت هذا العنوان إدراج، الرؤيا الدينية، إحساس الألم المصاحب للتجربة الدينية، رؤية الملائكة، سماع الوحي، تكلّم موسى مع الله و...[٢]

ويقسّم ريتشارد سويمبرن التجارب التي للحسّ إليها منفذ إلى أربعة أقسام، (والتجربة الدينية عند سويمبرن هي التجربة الإلهية أو تجربة الحقيقة الغائيّة، والتي تتمّ أحياناً بوساطة أمر محسوس وأحياناً أخرى بدون ذلك)، ذلك أن الأمر المحسوس الذي يمثّل واسطة التجربة الإلهية إما أنّه يقع في مجال التجربة العامّة أو لا، وعلى تقدير الافتراض الثاني (وهو افتراض سيجعل التجربة غير متعارفة) إما أن تكون أمراً مشاعاً عامّاً (public) أو لا (أي أمر شخصي)، وعلى تقدير أن يكون أمراً شخصياً، فإما أن يكون ممكن الوصف باللغة الحسيّة المتعارفة أو لا يكون كذلك[٣].

---

١ ـ ثمة تأكيدات في التعاليم الدينية الإسلامية على رؤية العبد كلّ ما يحدث معه فعلاً لله سبحانه، فعليه أن يرى يد الله وتدخّله في كل الأمور، ليسندها جميعاً إليها، الله الذي يراه العبد نافذ الإرادة قاطع المشيئة في كل شيء، وتركيز القرآن الكريم على التوحيد الأفعالي ومقولات القدر والمشيئة الإلهية يمكن تفسيره على هذا الأساس.

2 - Ibid., pp. 35 - 39.

3 - Richard Swimburn, The Existence of God, Oxford, Oxford

وبناءً عليه، تكون أقسام التجارب الحسيّة أربعة في تقسيم سويمبرن هذا، وهي على الشكل التالي:

الأوّل: التجربة الإلهية بوساطة أمرٍ محسوس يقع في نطاق التجربة العامّة، وكمثال: من الممكن أن يرى شخصٌ الله في تمثال شخصيةٍ مقدّسة، أو غروباً للشمس، أو بحراً عظيماً، فهذه الأمور ليس واحدٌ منها الله، إلا أن الإنسان يتّصل بالله أو بالأمر المافوق الطبيعي في قالب أمورٍ كهذه أو عن طريقها[1].

ويأتي مايكل بترسون بهذا المثال لهذا النوع من التجربة: ((ولدى عبوري مرجاً أخضر، وفي حفرة الثلج المتراكم، وفي إشراقة الشفق الملوّن بالعتمة، وتحت السماء الملبّدة بالغيوم الماطرة... ملئني سرور عارم عميق... وفي الغابة شباب نابض وحياة دائمة فوّارة، وفي تلك المراتع الخضراء الإلهيّة، حيث القدرة المقدّسة، كان هناك احتفال عظيم ومهرجان سرور دائم... لقد وقفت عرياناً... فلامس رأسي نسيم ناعم، فجعلني في فضاءٍ لا متناهي، هناك... تحطّمت كلّ ذاتيّاتي وتلاشت عموم رغباتي، فغدوت بصير العينين أنظر ببصرٍ حديديّ، إنّني عدم، إنّني أرى كلّ شيء، إن العالم يجري في ذاتي وكياني، إنني قطعة... جزء... من الله))[2].

University Press, 1979, PP. 249 - 52.

[1] ــ لا ينبغي توهّم رجوع هذا القسم إلى التجارب التفسيرية، ذلك أن ما يدعى هنا تجربةً دينية إنما هو المعرفة الحاصلة نتيجة إحساس ما، أما في القسم السابق، فهناك حال خاص يتولّد على أثر مواجهة مع حدث ما مشكّلاً تجربة دينية، نعم، يمكن لهذين القسمين أن يتقارنا، والأمر كذلك غالباً، إلا أنهما يشكّلان جانبين مختلفين يمكن على أساسهما وضعهما في قسمين مختلفين.

[2] ــ مايكل بترسون وآخرون ((العقل والاعتقاد الديني)) ص٣٨، وقد نقل بترسون هذه العبارة عن المصدر التالي:

الثاني: التجربة الإلهية بوساطة شيء محسوس لا متعارف، بيد أنه مشاع، وتعدّ تجربة موسى عليه السلام أنموذجاً جيّداً لهذا النوع من التجربة.

((وأما موسى فكان يرعى غنم يثرون حميه كاهن مديان، فساق الغنم إلى وراء البريّة وجاء على جبل الله حوريب. وظهر له ملاك الرب بلهيب من نار من وسط علّيقة. فنظر وإذا العلّيقة تتوقّد بالنار والعلّيقة لم تكن تحترق. فقال موسى أميل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم. لماذا لا تحترق العلّيقة. فلمّا رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العلّيقة وقال موسى موسى فقال ها أنا ذا))[1].

خروج الشعلة من النار، وفي نفس الوقت عدم احتراقها أمرٌ مشاع، أي أنه لو كان هناك أشخاص واقفون على الحادثة لأمكنهم ـ طبيعةً ـ رؤية ما وقع،

Ralph Waldo Emerson, ((Nature)), ((Essays and Addresses)), Selected Writings of Ralph Waldo Emerson, New York, New American Library, 1965, p. 189.

ويمكن لمضمون الرواية المعروفة المنقولة عن علي أميرالمؤمنين عليه السلام: ((ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه))، وفقاً لتفسير معين، أن يكون حاكياً عن هذا النوع من التجربة، نعم، يجدر بنا الالتفات إلى أنه من الممكن حالة التماسّ مع أمر حسّي أن يحصل للإنسان بصيرة أو حالة ما ليس لها ذاك الشيء من البعد المعرفي والشهودي، وهذه الموارد خارجة عن نطاق كلامنا فعلاً، كشخص يحرث تراب بستانه أو حقله، وفي هذه الأثناء يرى أنه إذا لم يقلع جذور الأشجار القريبة من التراب، فإن هذه الجذور سوف تمتد وتؤدي في النهاية إلى إتلاف حشائشه ومزروعاته، يمكن لشخص أن يرى هذه الظاهرة، ويدرك ـ من خلالها ـ كيف يمتدّ الذنب وتستطيل المعصية لتتسلّط على الإنسان كلّه، فيغنم بإدراكه هذا بصيرة.

[1] ــ الكتاب المقدّس، سفر الخروج، الإصحاح ٣، الفقرات ١ ـ ٤.

وخوض تجربة مع الله عن هذا الطريق، إلا أن هذه الأحداث ليست متعارفة ولا عادية، ذلك أن موسى عليه السلام هو وحده الذي رأى العلّيقة المشتعلة دون احتراق[1].

الثالث: التجربة الإلهية بوساطة حادث شخصي، يمكن وصفه باللغة الحسيّة المتعارفة، ففي بعض الموارد يكون الحادث المجرّب شخصياً بحيث حتّى لو كان الآخرون واقفين إلى جانب الشخص صاحب التجربة لما أمكنهم مشاركته في تجربته، ومن هذا النوع الرؤيا، والمكاشفات والمشاهدات.

في بعض الحالات يمكن وصف الحادث المشاهَد بلغة حسّية، رغم شخصيته وعدم عموميّته.

والأنموذج البارز لهذا النوع من التجارب، تمثّل جبرائيل صورة دحية الكلبي عندما كان ينزل على النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك تمثل الملك (الروح) لمريم، كما أخبر عن ذلك القرآن الكريم: ﴿**فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سوياً، قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً**﴾ مريم: ١٧ ـ ١٨.

الرابع: التجربة الإلهية بوساطة حادثة شخصية، لا تقبل الوصف باللغة الحسيّة المتعارفة، وفي هذه الحالة يحسّ الإنسان بشيء ما أو يراه، إلا أن ذلك

---

[1] ـ مايكل بترسون وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص٣٩، وفي هذا المثال، جرى التركيز على اشتعال العلّيقة دونما احتراق لا على تكلّم الله مع موسى، وعلى أية حال، فهذه الحادثة يمكن إدراجها في هذا القسم من التجارب الدينية حينما تكون حادثة وقعت في عالم المادة وشوهدت بعين عادية، لكن احتمالاً قويّاً هنا يلح على أن الحادثة ترتبط بالخيال المنفصل، وأن العين التي رأت الحادثة إنما هي عين برزخية، خصوصاً وأن الحادث قد وقع مصاحباً لسماع الوحي، وهو أمرٌ يُقْطَع بعدم قدرة أيّ شخص عليه، أي أن الأمر ليس بحيث أن من كان إلى جانب موسى في تلك الساعة كان يرى تلك العلّيقة المشتعلة أو يسمع ذاك الوحي، وبناء على هذا، يغدو هذا المثال مثالاً للقسم الثالث الآتي.

الشيء لا يكون ممكن الوصف، والحادثة التي سنأتي على ذكرها عن القدّيسة تيريزا[1] (١٥١٢ ـ ١٥٨٢)، تعدّ أنموذجاً جيّداً لهذا النوع من التجربة الدينية:

((كنت أدعو في الاحتفال البطرسي العظيم، حينما رأيت المسيح إلى جانبي، أو لعل الأفضل أن أقول: التفتّ إلى حضوره، لأنني لم أكن قد رأيت لا بعين الحس ولا بعين القلب، لقد كنت أحسّ أنه قريب جداً مني، وكنت أرى وأفكر أنه هو عينه الذي يتحدّث معي.. وطوال الوقت، كان يبدو لي أن عيسى المسيح إلى جانبي، لكنّ هذا الأمر لم يكن لقاءً وهمياً، لم أستطع رؤيته في صورة أبداً، وما حصل كان أنني أحسست ـ وبوضوح وجلاء ـ أنه خلفي، وأنه مشرف عليّ يرى أعمالي كافّة))[2].

٣ ـ التجارب الوحيّية (revelatory experiences):

يشتمل هذا النوع من التجارب ـ كما يقول ديفس ـ الوحي، والإلهام، أو البصيرة الفجائية، إن هذا النوع يظهر فجأة في صاحب التجربة دونما ترقّب سابق، ويكتسب طابعه الديني نظراً لمحتواه.

ويعتقد ديفس بأن لهذه التجارب خصائص خمس:

---

[1] ـ القدّيسة تيريزا الآفيلاوية، راهبة إسبانيّة كرمليّة، تعتبر واحدة من كبريات المتصوّفات في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية كلّه، وقد أنشأت أديرة كرمليّة على أسس أشدّ صرامة، أهم آثارها الصوفية: ((القصر الباطني))، وقد طوّبت قدّيسة عام ١٦٢٢م. انظر موسوعة المورد، ج٩، ص٢٠١ (المترجم).

[2] ـ مايكل بترسون وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص٤٠ نقلاً عن:

Allison Peers, ed., The life of Teresa of Jesus, Garden City Ny, Image Books, 1960, p. 249,

١ ـ الفجائية، وقصر المدّة.

٢ ـ الحصول عى معرفة جديدة عن طريق آخر غير التفكير والاستدلال.

٣ ـ تدخّل عامل خارجي (لا أقل من وجهة نظر صاحب التجربة) في ظهور معرفة جديدة.

٤ ـ الإيمان الراسخ لصاحب التجربة بصحّة ما توصّل إليه.

٥ ـ عدم إمكانية شرح البصيرة التي حصل عليها صاحب التجربة (لا أقل وفق ادعائه هو)[1].

٤ ـ التجارب الإحيائية التجديديّة (regenerative experiences):

هذه المجموعة من التجارب أكثر أقسام التجارب الدينية رواجاً وشيوعاً، فالكثيرون يرهنون إيمانهم بتجارب من هذا النوع، والتجارب الإحيائية نوع من التجربة التي تبرز إيمان صاحبها وترفعه إلى السطح ومستوى الظهور، وهي توجب تغيّرات هامة في حياته الروحية والأخلاقية؛ إن صاحب التجربة هنا يحسّ بأن الله يقوم بهدايته ضمن وضعية خاصّة والأخذ بيده نحو الحقيقة[2].

ويذكر وليام جيمز أنموذجاً لهذا النوع من التجارب في كتابه ((أنواع التجربة الدينية)) عن شخص سويدي فيقول: ((كان عمري ستة وثلاثين سنة... وكنت سالماً لا مشكلة عندي، حينما شاركت مع جماعة في تظاهرة، لقد كانت جيدة والأمور تسير على ما يرام، وقد وصلنا إلى منطقة تُدعى ((سكيس)) وذلك

---

1 – Davis, The Evidential Force of Religious Experience, pp. 39 - 44.

2 – Ibid., pp. 44 - 48.

في الطريق من ((بويت)) إلى ((ترينت))، لم أكن قد أحسست بأي جوعٍ، أو عطشٍ، أو تعب...، وكنت مرتاحاً نفسياً وفي حالةٍ مستقرّة، لكنني شعرت فجأة بأن كياني بلغ علوّه ونال سموّه، أحسست القرب إلى الله في نفسي (إنني أكتب ما حصل معي وما أدركته)، وكأن رحمة الله وقدرته غمرت وجودي كلّه، لقد بلغت مشاعري وما أختلجني من أحاسيس وعواطف أوجها إلى درجة لم أتمكن الا أن أقول لمن كان معي: إنّ عليهم أن يذهبوا ولا ينتظروني... بعد ذلك، جلست على مقعد حجري، إذ لم تعد عندي طاقة الوقوف أكثر، انهمر الدمع من عيني، فشكرت الله على أنه أرشدني كيف أعرفه، وكيف أنه أنزل رحمته على شخص مثلي مذنب خاطئ لا خطر له ولا أهميّة، لقد طلبت منه أن يوفّقني لإكمال عمري في القيام بما يطلبه منّي وما يريده، لقد أحسست بجوابه، وكأنه يقول: إنّ عليّ أن أعمل بأوامره وطبق مشيئته وإرادته، لا أتوانى يوماً، أعمل ذلك ذليلاً فقيراً حقيراً، أما الحكم والقضاء فأتركه إلى يوم الحساب، ذلك اليوم الذي يعيّنه الله نفسه))[1].

---

1 – William James, The Varieties of Religious Experience, Chapter 3.

وقد جاء هذا النص (مترجماً إلى الفارسية) في كتاب ((الدين والروح))، ص ٤٩، والجدير بالذكر، أن الجملة الأخيرة تحكي تماماً عن حالات خاصة شرحها أتو لدى تفسيره التجربة الروحية، إنها إحساس العبودية الخالصة، وإحساس الحقارة والذلّة والمسكنة، وأنه لا بد من تحمّل الأوامر الإلهية والعمل بها في حالة من الذلّة والحقارة، وترك الحكم بيد الله سبحانه، وفي الواقع، إن التجارب الدينية حالات معقّدة يصعب تقسيمها تقسيماً شاملاً ومستوعباً، ذلك أنه يمكن في تجربة دينية واحدة ملاحظة جوانب عديدة ومتنوّعة، بحيث تندرج تلك التجربة في عدّة أصناف، تبعاً لكل خاصّية من هذه الخاصّيات المختلفة.

٥ ـ ٦ ـ التجارب الروحيّة والعرفانيّة:

الموضوع الهام في دراستنا هو تحليل التجارب الروحية والعرفانية عند أتو، ومعرفة لماذا وكيف أدرج أتو هذين النوعين من التجربة تحت قسم واحد، رغم ما بينهما من اختلافات وموائز واضحة؟ إن أتو يرى في التجربة العرفانية نوعاً من التجارب الروحية.

وكما عرفنا من قبل، يعتقد أتو بأن التجربة الروحية امتزجت ـ على طول الخط التكاملي للأديان ـ بعناصر عقلانية، ومن ثم تشكّلت فيما بعد وفقاً لهذه المفاهيم العقلانية وعن طريقها، حتى ظهر في نهاية المطاف المفهوم المركّب ذو التكوين المعقّد للأمر القدسي (The Holy)، ومن جهة أخرى يذهب أتو إلى درج التجربة العرفانية (mystical experience) في التجربة الروحية، من حيث كونها تجربة روحية يغلب عليها وتتوافر فيها العناصر اللاعقلانية (non - rational).

ويكتب أتو في هذا المجال: ((اقترح في تعريفٍ عجول للعرفان أن يقال: العرفان عندما يشارك طبيعة الدين، يكشف عن وفرة العناصر غير العقلانية، ويؤكّد بقوّة عليها بالنسبة إلى الأمر المعنوي، والتجارب الدينية إنما تطبع بطابع عرفاني عند تُبدي تمايلاً نحو العرفان))[١].

ويقسّم أتو ـ في كتابه ((العرفان الشرقي والغربي)) ـ التجارب العرفانية إلى مجموعتين: ((عرفان التأمل الباطني)) (mysticism of introspection) ((وعرفان مشاهدة الوحدة)) (mysticism of unifying vision)[٢].

ففي عرفان الباطن يعرض العارف عن الأشياء المحيطة به وينحيّها جانباً،

---

1 - Otto, The Idea of The Holy p. 85n.

٢ ـ ويسمّى هذان النوعان بالعرفان الأنفسي والعرفان الآفاقي أيضاً.

متوجّهاً - بدلاً عن ذلك - إلى باطنه فيغرق في أعماقه، ساعياً للوصول إلى القدرة القدسية (The holy Power) أو العميقة أو الأساسيّة الأوّليّة، والتي يعتقد أتو بأنها تقع في المركز أو في أقصى نقاط الروح، وهذه القدرة القدسية من الممكن أن تتّحد واقعاً مع ذات العارف أو مع أساس العالم وجذره البنيوي (world - ground).

يسعى العارف في هذا العرفان الى إغلاق نوافذ حواسه الجسميّة، حتى لا ينفذ إلى ضمير وعيه أي إحساس، الأمر الذي يتمّ بالتمركز التام على أمرٍ ما، فإذا نجح الإنسان في مركزة تفكيره وكيانه كلّه على نقطة واحدة فإن بقية الصور والأحاسيس - بما فيها حسّ الألم - لن يكون لها من سبيل إلى وعيه وإدراكه، بل ستقفل بذلك جميع الطرق والمنافذ أمامها.

وبعد تحرّر العارف من غزوات الحس وهجماته، ونجاحه في تطهير صفحة ضميره من الصور الحسيّة جميعها، يسعى حينئذٍ لتصفية ذهنه من مجمل الأفكار الانتزاعية، والطرق العقلية الاستدلالية، ومن الميول والرغبات و... وبقية المخزونات الذهنية، وعند ذاك لن يبقى من مخزون في ذهنه، وإنما عمقٌ فارغ وفراغ محض، وطبقاً لما يذكره العرفاء بمختلف أنواعهم حول هذا الأمر، يحصلون في هذه المرحلة على حالةٍ من الوعي والإدراك المحض والتنبّه الخالص، والسبب في تسمية ذلك بالمحض والخالص والأصيل هو عدم وجود نظر أصلاً لأي موضوع أو محتوى تجريبيّين، فليس من مضمون غير الذات، ذات العارف، وحيث افتقدت هذه التجربة كلّ محتوى ومضمون، عبّر عنها العرفاء غالباً بالخلأ أو العدم، وقد يدعونها الوحدة، واللامتناهي (infinite).

ويمكن القول بأن العارف في هذه التجربة يتحرّر من قيد النفس، أو الأنا التجريبي (empirical ego)، فيما تظهر بعد ذلك الأنا أو النفس البحتة البسيطة (Simple ego).

النفس التجريبية، هي تلك المعرفة السيالة المنسابة، أمّا النفس البحتة البسيطة فهي عبارة عن الروافد الكثيرة للنفس السيّالة الجارية في حالة الجمع، وهذه الوحدة هي عين كنه التجربة العرفانية الأنفسيّة.

والمايستر إيكهارت - الذي عقد أتو دراسة مقارنة بين عرفانه وعرفان شانكارا - عبارات متعدّدة في وصف هذا النوع من التجربة العرفانية، يقول: ((ولذلك تشقّ النفس طريقها نحو وحدة التثليث المقدّس، وتنعم بنعمة القرب الأكبر بالمزيد من السلوك والوصول إلى مقام الواحديّة الذي يعبّر التثليث عن تجلٍّ له[1]، وفي مقام الواحديّة ليس هناك من فعل ولا فعّالية، وتغدو الروح بوصولها وادي الواحدية الذي لا فعل ولا فعالية فيه عدماً وعدميّة، لتزول هناك هويّتها وتندكّ))[2].

ويقول في موضع آخر: ((إذا أردت أن تخبُر هذه الولادة السامية، فإن عليك أن تغسل يدك من المشاغل كافّة... هذه المشاغل هي تلك العوامل والآمال النفسية: الذاكرة (memory)، الفاهمة (understanding)، والإرادة من أي نوع كانت، يجب أن تهذّب نفسك من هذه جميعاً، من الادراكات الحسية، ومن التخيّل.. وبذلك تستطيع إدراك هذه الولادة لا عن أيّ طريق آخر))[3].

إن هذه الكلمات التي يطلقها إيكهارت، تصرّح بإمكانية الوصول إلى هذا الحال وبلوغ هذا المقام بتخلية صفحة القلب ولوح الباطن من مخزونات الذهن ومحتوياته كافّة.

---

[1] ــ الجدير بالذكر أن التثليث تجلّي لمقام الأحديّة لا الواحديّة، وبناءً عليه يبدو أن هناك خطأ ما قد حدث في ترجمة هذا النص (إلى اللغة الفارسيّة).

[2] ــ استيس، العرفان والفلسفة، ص٩٦.

[3] ــ المصدر نفسه، ص٩٧.

أما النوع الثاني من العرفان، أي عرفان مشاهدة الوحدة، فيذكر له أتو مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: وفيها يدرك العارف وحدة الطبيعة، إنّ الظواهر الطبيعية وأحداث الطبيعة تتّحد مع بعضها ومع العارف أيضاً، فتغدو الأشياء شفّافة (transparent)، مشعّة مضيئة (Luminous)، ومرئية (visionary)، هناك يتوقف الزمن[١]، أما متعلّق التجربة في هذه المرحلة فهو الطبيعة، لكنّها الطبيعة المتحوّلة التي أضحت خاليةً من الزمن، ورمزيةً أحديّة.

المرحلة الثانية: ومتعلّق التجربة فيها، ليس الطبيعة وحدها، وإنما القدرة المستكنّة وراءها والتي تقوّمها، والتي تبدو الطبيعة وتظهر عن طريقها، إنها الواحد القابع وراء حجاب الكثرات (the one behind the many).

المرحلة الثالثة: تُقصى الطبيعة وتستبعد من الميدان، فيشاهد العارف الواحد بلا كثرة، مهما كانت، وكيفما كانت، وأيّ كثرة كانت[٢].

ويتمسّك أتو في هذا المضمار بعبارة لإيكهارت: ((كلّ ما للإنسان في العالم وكلّ ما يتوصل له هو في الظاهر كثرة أما في الباطن فوحدة، كل فسيل، خشب، حجر، كل شيء هو ذاك الواحد، وهذا أعمق الأعماق)).

وإيكهارت نفسه يكتب في موضع آخر: ((متى يكون الإنسان أسير عقله الجزئي؟ في تصوّري، عندما يغدو أسير التفرقة، فيرى الأشياء منفصلة عن بعضها البعض، لكن متى يتخطّى هذا الإنسان العقل الجزئي؟ يمكنني القول: عندما يرى الكلّ في الكلّ))[٣].

---

1 – Otto, Mysticism East and west, p. 46.
2 – Ibid., p. 52.
3 – Ibid., chapter 4.

ويشرح أتو هذا النصّ فيقول: ((لا السواد يعرى عن سوداويّته، ولا البياض عن بياضيّته، لكن السواد يكون بياضاً، والبياض سواداً، هناك تجتمع الأضداد دون أن تُستَلّ من ذواتها))[1].

وفقاً لعقيدة أتو، هذا الكلام ليس لقلقة لسان، وإنما هو بحقّ ما يشاهده العارف واقعاً[2].

عدم التفكيك بين التجارب العرفانية والتجارب الروحية:

كما تقدّم، لم يُفرد أتو التجارب العرفانية في مجموعة مستقلة رغم اعترافه بها واطلاعه الجيد نسبيّاً عليها، معتبراً إيّاها قسماً من التجارب الروحية، التي اهتمّ بوصفها في كتابه ((مفهوم الأمر القدسي)).

ويتفق شارحو أتو على وضعه التجارب العرفانية سواءٌ منها التجارب الباطنية (التجربة الأنفسية) أو عرفان الوحدة (العرفان الآفاقي)، كلّها في إطار التجارب الروحية، إنهم يرون أن التجارب الروحية بما تحمله من صفات وخصائص أتى أتو على شرحها في ((مفهوم الأمر القدسي)) تشمل عنده أيضاً

---

1 – Ibid.

٢ ـ يعتقد أتو أن التجربة العرفانية ترتفع فيها الوحدة ما بين قاعدة امتناع اجتماع النقيضين وقاعدة امتناع ارتفاعهما، وحسب تعبيره: ((هنا يبدو المنطق العرفاني الخاص الذي لا يرى هاتين القاعدتين، فكما أقصت الهندسة غير الإقليدية مبدأ الخطوط المتوازية، كذلك لم يعد يرى المنطق العرفاني هاتين القاعدتين، ولهذا السبب يظهر جمع الأضداد (coincidentia oppositorum) ووحدة الضدّين (identity of opposites) ومفهوم الديالكتيك (dialectic conception) (العرفان الشرقي والغربي، الفصل الرابع).

هذا النوع من التجارب (العرفانية)[1]، إنه يصرّح بأنّ التجارب العرفانية التي تشترك في عنصر وحدة العارف مع الواقع المتعالي، إنما هي حالة من حالات (states) التجارب الدينية (والتي هي في نظر أتو تلك التجارب الروحية)[2].

هذا، لكن التجربة العرفانية تمتاز من وجهة نظر ظاهراتية عن التجربة الروحية والعكس صحيح، فلكل واحدةٍ منهما خاصّيات تفصلها عن الأخرى وتختص بها لا غير، فالتجربة الروحية تتمايل لتكون من نوع الأنا ـ الأنت، حيث يكون صاحب التجربة فيها أمام موجود متشخّص، عالم، ذي إرادة، وفعل اختياري، خصوصاً العواطف، أما التجربة العرفانية فهي تجربة اتحادية، تتبدّد فيها أحاسيس الامتياز أو الانفصال تبدّداً كاملاً، وهي تجربة توصف غالباً عبر توظيف مفردات غير شخصية (impersonal) أو ما فوق الشخصية (transpersonal).

دراسة وتحليل:

لماذا لم يولِ أتو أيّة أهمية لهذه الفوارق ولم ير لها من وقع؟

لعلّ ذلك كان بسبب ما بين هذين النوعين من التجارب من أوجه شبه والتقاء، فمتعلّقهما أمر هو الذي يقوم بجذب صاحب التجربة نحوه ليجعله تائهاً

---

١ ـ لمزيد من الاطلاع على وجهات نظر شرّاح أتو يراجع:
William J. Wainwright, ((Religious Experience and Language)), in: Companion Encyclopedia of Theology, RovLage, 1995, pp. 621 - 622.
Melissa Raphael, Rudolf Otto and the Concept of Holiness, Oxford, 1997, pp. 151 - 156.

2 – Otto, The Idea of the Holy, p. 22.

فيه، كذلك هو غير قابل للإدراك، بل هو سر مستتر مرمّز مشفّر، كما أن الإنسان في كلتا التجربة يرى نفسه عدماً ولا شيء أصلاً.

وتفرّق الثقافة والأفكار الشائعة في أوساط فلاسفة الدين ما بين التجربة الروحية والأخرى العرفانية، كما تقدّمت الإشارة اليه عند ديفس، حيث جعلهما قسمين منفصلين من التجارب الدينية، معدّداً سلسلة من الخصائص التي تميّز كل واحدٍ منهما عن الآخر، والأنبياء الذين كانوا يتمتّعون بتجربة روحية، غالباً ما يُعرفون كأناس يدعون إلى طاعة الله والائتمار بأمره والخضوع له، فيما ينظر للعارفين بوصفهم أشخاصاً وقعوا في مدار الجذب الإلهي، وغرقوا في بحار الوجود المطلق الهائلة وفُنيوا فناءً تاماً في نظام الوجود وكينونته، ليصنّف الفريقان مجموعتين تمارسان تجربة مختلفة النوع، وللسبب ذاته يرجح أفراد ـ من أمثال سمارت ـ القول بأن التجربة العرفانية نوع مستقلّ بالكلّية عن التجارب الروحية[١]، ويذهب سمارت في اعتقاده إلى أن مقولة التجربة الروحية أكثر محدودية وعجزاً من أن تأخذ دور التجربة العرفانية التي يمكن لها أن تكون معرفةً له أو لغيره أو تحلّ محلّها[٢].

ومن بين المتحدّثين الرئيسيّين عن أتو، لم يكن هناك سوى آلموند[٣]

---

1 - N. Smart, ((Understanding Religious Experience)) in Katz (ed), Mysticism and Philosophical Analysis, London sheldon Press, 1978, p. 13.

2 - N. Smart, Philosophers and Religious Truth, London, SCM press, 1964, p. 113.

3 - P. Almond, Mystical Experience and Religious Doctrine, Amsterdam, Mouton, 1982, chs. 3 and 5.

وليوشلام[١] مدافعين عن رأيه هذا، ويقرّ شلام بأن العلماء - منذ زمن فريدرك هايلر الذي عاش في بدايات القرن العشرين إلى سمارت، ووينرايت، وبيتر برغر.. - وضعوا فواصل تعزل ما بين التجارب الروحية والعرفانية، والأفكار الأساسية التي دعت أتو - حسب رأي شلام - لوضع التجارب العرفانية في نطاق التجارب الروحية، وفاؤه لفلسفة فريس، حيث اعتبر أن وجود قبليّات دينيّة مستنتجة (religious a priori) تستكنّ في الظواهر الدينية التجربية أمر مسلّم، فقد وحّد أتو ما بين الشهود الجمالي الديني (Ahndung) الذي قال به فريس والإحساس الروحي، وقد أدى هذا الوفاء بأتو إلى الغفلة عن ملاحظة الاختلافات الظاهراتية بين هذين النوعين من التجربة، لتشكّل (الغفلة) حائلاً يمنعه من الإلتفات إليها.

أما آلموند، فيعتقد أن خطأ سمارت ومن يفكّر على طريقته يكمن في ظنّهم أن أتو لم يعتمد في حكمه إلا على المعطيات الظاهراتية، فيما تنبني نظرياته حول التجارب الدينية والجهاز اللاهوتي القائم عليها، على بناء فلسفي خاص، تشاهد بصمات أفكار فريس باديةً عليه.

يرى أتو أن الشهود الجمالي الديني، كان يدلّ على الدوام على وضعية خاصّة للدين في روح الانسان على وجه العموم، وكان هو المنشأ والمنبع الخفي للمظاهر الدينيّة كافّة على امتداد التاريخ، كما أنه كان يمثل المتكأ الذي يعتمد عليه صدقه، وهو كذلك الحقيقة الغائيّة المتعالية[٢].

وخلاصة القول، أن أتو يقرّ بعدم امكانية القول بأن التجارب الدينية

---

1 - L. Schlamm, Numinous Experience and Religious Language, Religious Studies, 28, 1992, pp. 533 - 510.

2 - P. Almond, Mystical Experience, p. 113.

القائمة على الاعتقاد بالله أو لا على ذلك، ذات أساس واحد في التجربة الروحية، استناداً إلى الأبحاث الظاهراتية، إن هذه الابحاث لن تدعم هذه المقولة ولن تناصرها، فلم يعتمد أتو هنا أيضاً على المعطيات الظاهراتية، وإنما قال: بأن التجارب الدينية كافّة تنبع من قوةٍ وطاقة كامنة في روح الإنسان (تلك القوة التي كان يسمّيها فريس بالشهود الجمالي الديني ويصنفها طريقاً ثالثاً لمعرفة الواقع)، ولذلك فلا يمكن للاختلافات الظاهراتية المشهودة ما بينها أن تفصلها عن بعضها البعض فصلاً كاملاً وتعزلها بصورة تامة، وإنما لا بد في نهاية المطاف من اعتبار جملة التجارب الدينية بمثابة طيف تبدو فيه ـ نتيجة حالات الشدّة والضعف في ظهور الأحوال الروحية (أي تلك الأحاسيس التي تقدّم منّا شرحها بالتفصيل) ـ الاختلافات كثيرة، إلا أنها لا تفرض تباينها بصورة كاملة وفصلها عن بعضها البعض، ذلك أن منشأها واحد، فمثلاً، من الممكن لإحساس الجلال والعظمة أن يبلغ من الشدّة والقوّة مبلغاً يشعر الإنسان معه بعدميّة وجوده، فيغرق في جذبة الأمر الروحي إلى حدّ ينسى فيه نفسه ، وفي النهاية يرى تلك الوحدة التي يدّعيها العارف ويتكلّم عنها.

حاصل ما يرجع إلى نظرية أتو في النواة المشتركة ما بين التجارب الدينية كافّة، وأنها هي نفس ذلك الشيء الذي عمد إلى تشريحه في التجربة الروحية، أنها (نظرية أتو) مرتبطة ارتباطاً كاملاً ووثيقاً بجهاز فريس المعرفي الذي جرى نقده في محلّه الخاص، بحيث لا يمكن الدفاع عنه بتوظيف المنهج الظاهراتي.

القسم الثاني

الأسس النظريّة

للتجربة الدينيّة عند ابن عربي

الفصل الأوّل

حقيقة التجربة العرفانيّة وأنواعها

مدخــل:

التجربة الدينية عنوان عام وشامل، طرح في الغرب المعاصر في مجال العرفان وفلسفة الدين، آتياً معه بكمّ كبير من المباحث والموضوعات.

كوّنا فيما تقدّم اطلاعاً مناسباً عن التجربة الدينية حقيقتها وأقسامها، مستعرضين بالتفصيل نظريات رودلف أتو في هذا المجال.

أما عند محيى الدين بن عربي[1]، فان ما يذكر تحت عنوان الكشف أو

---

[1] ـ أبو بكر محمّد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الطائي الحاتمي، الشهير بابن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ)، ولد في مدينة مُرسية في جنوب شرق الأندلس، في عائلة ذات ثروة وحسب ودين، كان له خالان سلكا سبيل التبتّل هما يحيى بن يغان، وأبو مسلم الخولاني.

في الثامنة من عمره، سافر مع أهله الى ((إشبيلية))، وهناك درس علوم الحديث والقرآن والفقه.

في شبابه كان منكبّاً على الآداب والصيد، وقد تزوّج في إشبيلية من امرأة تقيّة، هي مريم بنت محمد بن عبدون بن عبدالرحمن البجائي، وهي امرأة ذكرها كثيراً في مؤلّفاته.

في هذه الفترة، توفّي والده، وهنا تحوّل ابن عربي تحوّلاً جذرياً، نحو الله وعالم الروح، =

= وكان قد لمس كرامات رافقت وفاة والده، وكان انخراط ابن عربي في الصوفية عام ٥٨٠هـ.

بعد ذلك، سافر ابن عربي الى الأندلس والمغرب كثيراً، وبينما كان في عاصمة دولة الموحّدين عام ٥٩٧هـ بصحبة صوفي كبير هو أبو العبّاس السبتي، رأى رؤيا في حالة التجلّي تدعوه إلى القيام برحلة إلى المشرق، فغادر مراكش إلى فاس، والتقى هناك بالصوفي محمّد الحصّار، وسافرا معاً بعد أن أخبره ابن عربي بالرؤيا، وذهبا إلى تلمسان.

عام ٥٩٨هـ ، وصل ابن عربي إلى تونس، واستقرّ بها فترة، ثم اتجه شرقاً ليصل مصر، فذاع صيته فيها وقصده الجميع، وبعدها وصل مكّة عام ٥٩٨هـ والتقى فيها جماعة كبيرة.

وفي عام ٦٠٠هـ ، جدّد ابن عربي سفره، فوصل بغداد عام ٦٠١هـ ، وأقام فيها اثني عشر يوماً، وأكمل طريقه إلى الموصل، والتقى فيها قاصداً الصوفي الكبير علي بن عبدالله بن جامع.

غادر ابن عربي بلاد العراق إلى مصر عام ٦٠٣هـ ، فاجتمع حوله مريدوه، وأثار الأمر عليه حنق بعض الفقهاء فكفّروه وزندقوه، وحرّموا قراءة كتبه.

ولم تؤثّر هذه الاتهامات شيئاً، حيث أطلق الحاكم سراحه، بعد أن دافع عن مذهبه في وحدة الوجود الشيخ أبو الحسن البجائي.

وعقب ذلك، سافر ابن عربي إلى الاسكندرية ثم إلى مكّة، ثم توجّه إلى ((قونية)) عاصمة القسم الإسلامي في الامبراطورية البيزنطية، فخرج الملك كيكاوس الأوّل لاستقباله بنفسه، ومنحه داراً فخمة.

عام ٦٠٧ في قونية، ألّف ابن عربي كتابيه ((مشاهد الأسرار)) و((رسالة الأنوار)).

وجدّد ابن عربي أسفاره الى الأناضول وزار أرمينيا مع أتباعه، ثم دخل بغداد عام ٦٠٨ والتقى فيها شهاب الدين السهروردي من أعاظم الإشراقيين، ثم سافر إلى حلب ثم دمشق ثم بيت المقدس، وتردّد لمدّة بين بلاد الشام والحجاز، حتى حطّ رحاله أخيراً في دمشق عام ٦٢٠هـ ، وهناك انقطع في صحراء دمشق عاكفاً على التأليف.

ولابن عربي كتب كثيرة أهمّها كتاباه:

أ ـ فصوص الحكم الذي قال: إنه ظهر عليه النبي وسلّمه إيّاه، وأمره بنشره بين الناس، وقد شُرح هذا الكتاب وعُلّق عليه من جانب مئات العلماء، وشكل ـ رغم تعقيده البالغ ـ محوراً للدراسات الصوفية والعرفانية. =

المكاشفة والشهود أو المشاهدة يمثّل أهم مصداق للتجربة الدينية، يؤتى على ذكره اليوم في الغرب تحت تسمية: التجربة العرفانية.

إذا أردنا تلخيص مجمل النظام الوجودي العرفاني عند ابن عربي (العرفان النظري) في جملة واحدة لأمكننا القول: ((لقد كان يريد ابن عربي وصف الوجود كما يراه الإنسان الكامل (أو كما يجده هو في تجربته العرفانية)))[١].

والمباحث المربوطة بالتجربة العرفانية، أعم من المبادئ والملازمات ولوازم

= ب ـ الفتوحات المكيّة: وهو موسوعة ضخمة، ويعدّ أشهر كتبه وأعظمها، وفي هذا الكتاب أتى ابن عربي على ذكر حوادث حياته، كما جاء فيه على مختلف الموضوعات الدينيّة.

ج ـ تفسير القرآن الكريم، وهو مجلّدين استخدم فيهما ابن عربي منهجه في التأويل.

هذا إضافة إلى ((ترجمان الأشواق)) و((كتاب الأخلاق)) و((محاضرات الأبرار ومسامرة الأخيار)) وتفسير آخر للقرآن في إثنا عشر مجلداً و....

اختلف في ابن عربي هل هو شيعي أو سني، فالمعروف أنه سنّي المذهب، وذكر البعض أنه شيعي مستدلّين على ذلك بمقاطع من كلماته، ولا شك في أن العرفاء الشيعة بعد ابن عربي تأثّروا به وأخذوا عنه إلى يومنا هذا.

لابن عربي ولدان: سعد الدين محمد وهو شاعر، وعماد الدين ابو عبدالله محمد، وكانت له بنت تسمّى زينب.

دفن خارج دمشق على سفح جبل قاسيون، وحمل جثمانه إلى هناك مريداه: ابن عبدالخالق وابن النحّاس.

حول ابن عربي دراسات كثيرة أهمّها بالفارسية كتاب الدكتور محسن جهانغيري السالفة الاشارة إليه في مقدّمة المؤلف، وقد أخذنا معلومات هذا التعريف من مقدّمة مصطفى غالب على تفسير ابن عربي، ج١، ص٩ ـ ١٨، ومقدمة الدكتور عثمان يحيى على الطبعة المصحّحة للفتوحات في الجزء الأول أيضاً (المترجم).

١ ـ راجع: توشيهيكو ايزوتسو، الصوفية و التاويّة (صوفيسم وتائوئيسم بالفارسية) ترجمة، محمد جواد جوهري، ص٤٠.

التجربة، تشكّل بمجموعها المكوّن العام لمدرسة ابن عربي العرفانية.

المدرسة العرفانية لابن عربي، ظاهرةٌ تولّدت في مناخ الثقافة الإسلامية، وتأثرت بهذه الثقافة في أبعاد مختلفة، إلا أن الدور البالغ والرئيسي في تكوّن مدرسة ابن عربي العرفانيّة يعود للبُعد العرفاني في هذه الثقافة، والذي كان قد بدأ مع النبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، ومن ثم مشايخ الصوفية الكبار كالحسن البصري[(١)]، وإبراهيم بن أدهم[(٢)]، ورابعة العدوية[(٣)]، ليواصل مسيره فيما بعد مع أشخاص من مثل أبو يزيد البسطامي[(٤)]، والحارث المحاسبي[(٥)]، والجنيد

---

١ ـ الحسن البصري (٦٤٣ ـ ٧٢٨م) أبو سعيد، أبرز الشخصيّات الإسلاميّة في الزهد، ولد في المدينة وهو من أصل فارسي، واستقرّ في البصرة، تجنّب الخلفاء والولاة، وعاش زاهداً. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٥١٤ ـ ٥١٥. (المترجم).

٢ ـ ابراهيم بن أدهم، أبو إسحاق، حكيم زاهد، توفي في الشام حوالي ١٦١هـ ، نسبت إليه قصّة أمير من بلخ، حيث كان يلهو كالأمراء قبل أن يتجه إلى حياة الزهد. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص١٧ (المترجم).

٣ ـ رابعة العدويّة القيسيّة المصريّة، رأس العابدات، عاشت زمان الحسن البصري، كتب حولها ابن الجوزي كتاباً مستقلاً، وقيل: إنها كانت من المذهب البصري، كانت كثيرة البكاء، ماتت سنة ١٨٠هـ، وقيل غير ذلك. انظر الكواكب الدريّة في تراجم السادة الصوفيّة (الطبقات الكبرى)، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق: محمّد أديب الحادر، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ج١، القسم الأوّل، ص٢٨٥ ـ ٢٩١ (المترجم).

٤ ـ أبو اليزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان البسطامي (المتوفّى: ٢٦١هـ) من أشهر الصوفية، وبسطام من إيران، عاش فيها ومات، يقال إنه من أدخل فكرة وحدة الوجود في التصوّف، لم يكتب شيئاً وإنما ترك أقوالاً. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٨٤ (المترجم).

٥ ـ أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي، المتوفى ٢٤٣هـ ، فيلسوف الزهّاد، وُلِد ونشأ بالبصرة، ثم انتقل إلى بغداد واستقرّ بها، كان ـ كما يقال ـ فيلسوفاً حدسياً بصيرياً، نقد بشدّة المعتزلة والفقهاء معاً، وتأثر به فيما بعد الغزالي بشدّة، انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٥٠٧ ـ ٥٠٨ (المترجم).

البغدادي[١]، ليصل أخيراً إلى ابن عربي نفسه عن طريق أشخاص مثل ذي النون المصري[٢]، وأبي منصور الحلاّج[٣]، وأبي الحسن الخرقاني، وأبي سعيد أبو الخير[٤]، وأبي حامد الغزالي.

ورغم تأثير عوامل متنوّعة ومختلفة في ظهور المفاهيم والاصطلاحات في العرفان الاسلامي وتلوّنها، من فلسفة أفلاطون وأفلوطين إلى المذاهب العرفانية الهندية، إلا أن الأساس الأوّلي والجذور الأكثر أصالة في ذلك كان ـ كما يصرّح العرفاء المسلمون مؤكّدين ذلك مراراً ـ الاستلهام من القرآن الكريم، وسنّة النبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام (أي النصوص الإسلامية المقدّسة).

---

١ ــ أبو القاسم بن محمد بن الجنيد (٢٩٧هـ)، فيلوسف صوفي، لد في نهاوند، ومات ببغداد، له أتباعه المعروفون بالجنيديّة، له ما يزيد على الخمس عشر مؤلّفاً منها: ((كتاب التوحيد))، وكتاب ((الغناء)) و((دواء الأرواح)) و...، كان فقيهاً على المذهب الشافعي. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٤٧٥ ـ ٤٧٦ (المترجم).

٢ ــ أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم الأخميمي المصري، ذو النون، (ص٢٤٥هـ)، فيلسوف الصوفية، قيل: إنّه أوّل من فسّر إشارات الصوفية، وأوّل من تكلّم في مصر في الأحوال والمقامات، كان منهجه منهج الملامتيّة، لانه كان يخفي تقواه. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٦٢٤ ـ ٦٢٥ (المترجم).

٣ ــ أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاّج، (٢٤٤ ـ ٣٠٩هـ)، من فلاسفة الصوفية، كانت عذاباته مثلاً، وسمّيت مأساته مأساة الحلاج، أعدم بسبب شطحاته فصبّ النفط على جسده واشعلوا فيه النار، وألقوا برماده من أعلى المنارة لتذروه الرياح، ونصبوا الرأس يومين ثم طيف به في خراسان، له ٤٩ مؤلّفاً كما ذكره ابن النديم. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ٥٤٢ ـ ٥٤٦ (المترجم).

٤ ــ أبو سعيد بن أبي الخير (٣٥٧ ـ ٤٤١ هـ) خراساني، كان يقول في فلسفته بالفراسة، وله ((مقامات في التوحيد))، نعته ابن حزم الأندلسي بالكفر، وقيل: هو حلولي. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٧٥ (المترجم).

وتمثّل الآيات القرآنية الكريمة ـ وبلا ريب ـ أهمّ العوامل التي ساهمت في تكوّن العرفان وتبلوره في أوساط المسلمين، وفي دفعهم نحو الكشف والشهود، ولفت أنظارهم إلى أنه ثمّة طريق آخر غير الفكر والتأمل والاستدلال، ألا وهو التجربة العرفانية أو الطريق القلبي، وهو طريق أكثر قيمةً وأسمى درجةً من إعمال أجهزة التفكير، إنه طريق مفتوح للإنسان يمكنه من خلاله الوصول إلى كنه الوجود، ورؤية الحقيقة على ما هي عليه، وسوف نستعرض بعض النماذج من هذه الآيات الشريفة على الشكل التالي:

١ ـ ﴿**سبحان الله عمّا يصفون إلا عباد الله المخلصين**﴾ (الصافات ١٥٩ ـ ١٦٠).

يُستنتج من الآية الشريفة (أو لا أقل يمكنها أن تكون ملهماً لهذا المعنى) أن الله سبحانه منزّه عن الأوصاف التي يطلقها عليه آحاد الناس، وبعبارة أخرى، إن عوام الناس لا يعرفون الله كما هو حقّه من المعرفة وكما يليق بمقام ألوهيّته، إنما يعرفه حقّ المعرفة فقط عباده المخلصون، أي أولئك الخالص وجودهم لله تعالى، وليس في كيانهم ومكنونهم غيره، ذلك أنه عرّفهم نفسه، وصرفهم عمّن سواه.

وتمثّل الآية مبدأ التأمل في حقيقة الإخلاص ومراتبه، وكيف يمكن أن يمنح الإخلاصُ الانسانَ معرفةً ما، لا يمكن عبر أي طريق آخر الوصول إليها، فما هي تلك المعرفة؟ وما هي خصائصها وميزاتها؟ وإلى أي حد تحظى بأهميّة؟..

إن أسئلة من هذا النوع، تدخل الذهن ـ عندما يتأمّل الإنسان الآية ويتدبّرها. في أجواء تجاذب وحراك وحيويّة.

٢ ـ ﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنّما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً**﴾ (الكهف: ١١٠).

معنى اللقاء واضح، وثمّة آيات كثيرة تتحدّث عن ((لقاء الله))، مشيرة إلى أشكال مختلفة، مثل ((لقاء الله)) الأنعام: ٣١، يونس: ٤٥، العنكبوت: ٥، و((لقاء ربهم)) الأنعام: ١٥٤، الروم: ٨، السجدة: ١٤، فصّلت: ٥٤، و((لقاء ربّكم)) الرعد: ٢، و((لقاء ربّه)) الكهف: ١١٠، و((لقائه)) الكهف: ١٠٥، العنكبوت: ٢٣، السجدة: ٢٣، و((لقاءنا)) يونس: ٧، ١١، ١٥، والفرقان: ٢١.

وتصنّف الآية السالفة الإشارة إليها لقاء الله مقاماً سامياً، يليق به أن يسعى الإنسان دوماً أملاً في الوصول إليه، دون أن يكون الهدف منه الخلاص من النار وحرّ جهنم أو الحصول على الجنّة وملذّاتها ونعيمها، وإنما لقاء الله فقط وفقط، والطريق الموصل إلى هذا المقصد الغني والقيّم هو القيام بالأعمال الصالحات والإخلاص في عبادة الله سبحانه.

ومن الواضح، أن هذه الآيات تدعو المسلمين وتحثّهم على التأمّل في حقيقة لقاء الله سبحانه، والسرّ في طلبه، وجعله الغاية النهائية، وتضع أسئلة واستفهامات أمام الباحثين والعلماء، من قبيل: هل أن لقاء الله ممكن في الدنيا فضلاً عن ذلك في الآخرة؟ ما هي حقيقة هذا اللقاء؟ ما هي الفوارق التي تفصل بين رؤية الله سبحانه ورؤية عامّة الأجسام والمواد؟ ما هي الأحوال التي يتركها لقاء الله في روح الانسان وكيانه؟

٣ ـ **﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾** (الأنعام: ٧٥).

توضح هذه الآية، أن إبراهيم عليه السلام رأى ملكوت السماوات والأرض، مما صنّفه في زمرة أهل اليقين وجعله منهم.

واليقين الذي تتعرّض له الآية هنا، هو عين ذاك اليقين الوارد في قوله تعالى: **﴿واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين﴾** (الحجر: ٩٩)، حيث جعلت العبادة والعبودية لله طريقاً للوصول إليه، وحيث إن الوصول إلى مرحلة اليقين ليس أمراً

حكراً على فريق أو أشخاص بأعيانهم، بل إن الجميع مدعوون لذلك، يعلم أن رؤية ملكوت السماوات والأرض باب مفتوح للجميع، وهو يعني ـ بلا شك ـ نوعاً من الإدراك المميّز لذاته عن الإدراكات المتعارفة.

إن الآيات التي تتحدّث عن معراج النبي ﷺ (الاسراء: ١، النجم: ١٨)، وتلك التي تشير إلى مشاهدة المقرّبين وإشرافهم العلمي على كتاب الأبرار (المطفّفين: ١٨ ـ ٢١)، وتأتي بالذكر على رؤية أهل اليقين لجهنم في الحياة الدنيا (التكاثر: ٥ ـ ٦)، وتجعل من الإيمان والتقوى أرضية تؤمّن نعمة الفرقان (الأنفال: ٢٩)، وتمنح وعداً بهداية القلب للمؤمنين (التغابن: ١١)، وترى في المجاهدة في طريق الله طريقاً للهداية إلى سبله (العنكبوت: ٦٩)، وفي نهاية المطاف تحكي عن مواجهة شهودية بين الله وكلّ فرد من أفراد الإنسان (الأعراف: ١٧٢) و...

إنّ هذه الآيات جميعها شكّلت ذخيرة كافية لبلورة خطّ قام ابن عربي بشرحه وتشريحه عندما بلغ أوجه ومنتهاه.

ومن هنا، يمكننا فهم السبب الذي جعل العرفان الإسلامي يصرّ على البعد المعرفي في التجربة العرفانية، إلى حدٍّ كان باطن الشريعة طريقاً (الطريقة) ينتهي بالإنسان إلى معرفة شهودية للوجود الاحدي للحق تعالى (الحقيقة)، كذلك ينبغي التفتيش عن السبب الذي دفع بالعلماء الغربيّين للتأكيد على الأحوال الروحية، مقلّين من الاهتمام بالبعد المعرفي للتجربة الدينية في محتويات العهدين القديم والجديد.

بدورنا، سعينا في تحليلنا للأسس النظرية للتجربة الدينية (التجربة العرفانية) عند ابن عربي لتسليط الضوء على المحاور التي يمكنها أن تفتح أمامنا المجال لإجراء مقارنة بينه وبين رودلف أتو، كما بذلنا جهدنا من جهة أخرى ـ وفي نفس الوقت ـ لإبداء الطابع الخاص الذي يتمتّع به بحث التجربة العرفانية عند ابن عربي.

المشاهدة:

كما ألمحنا من قبل، أهمّ مصداق للتجربة الدينية في العرفان الإسلامي ومدرسة ابن عربي هو ما يسمّى الكشف والشهود، وهاتان الكلمتان ـ الكشف والشهود ـ تحملان معنيين اصطلاحيين متقاربين حلّلهما من قَبْل كبار العرفاء وتحدّثوا عنهما كثيراً.

أما ابن عربي، فإضافة إلى أبحاثه المتفرّقة حول المكاشفة والمشاهدة في ((الفتوحات المكّية))، خصّص بابين من أبواب هذا الكتاب لتشريح مفهومي يطالهما مرفقاً ببيان أقسامهما[١].

ويغلب على ما أتى به ابن عربي في هذين البابين البُعد التحليلي للمصطلح، فقد عرّف المشاهدة بقوله: ((المشاهدة عند الطائفة رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ورؤيته (الحق) في الأشياء، وحقيقتها اليقين من غير شك))[٢].

ويلحظ ابن عربي في عبارته السالفة الإشارة إليها ما ذكره الغزالي[٣] حول المشاهدة حين قال: ((المشاهدة ثلاثة: مشاهدة بالحق، وهي رؤية الأشياء

---

١ ـ ابن عربي، الفتوحات المكّية، ج٢، باب ٢٠٩ و٢١٠ ص٤٩٤ ـ ٤٩٨.

٢ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٤٩٥.

٣ ـ أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي (٥٠٥هـ)، الملّقب بحجّة الإسلام، ولد بطوس في خراسان، ودرس علم الكلام على إمام الحرمين الجويني، كان مقرّباً مرضياً عند نظام الملك، ردّ على الاسماعيليّة، ثم بعد الفقه والكلام والفلسفة، ثار على الفلاسفة، وألّف ((تهافت الفلاسفة))، فكفرهم في ثلاثة، واعتبرهم مبتدعة في سبعة عشرة مسألة، مرّ بمرحلة شكّ شديد، وانتهى به المطاف إلى التصوّف، وألّف ((إحياء علوم الدين)) و((المنقذ من الضلال))، كان شخصية مؤثرة في الفكر والثقافة الإسلامية.

انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٩٢٥ ـ ٩٢٨ (المترجم).

بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق، وهي رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق، وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب)) [١].

ومن مقارنة النصّين يعرف أن ابن عربي أجمل - في تعريفه المشاهدة - الأقسامَ الثلاثة المذكورة لها في نصّ الغزالي، لكن ابن عربي سريعاً ما يرفع هذا الإبهام وهو يواصل كلامه، مصرّحاً بأن المشاهدة عند جماعة الصوفية كلمة تطلق على معانٍ ثلاثة:

((١ ـ مشاهدة الخلق في الحق وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد..

٢ ـ ومنها مشاهدة الحق في الخلق وهي رؤية الحق في الأشياء.

٣ ـ ومنها مشاهدة الحق بلا خلق، وهي حقيقة اليقين بلا شك)) [٢].

والمقصود من رؤية الأشياء بدلائل التوحيد (القسم الأول)، هو أن أحديّة أيّ موجود عين الدليل على أحديّة الحق، وهذا ما يشكّل دليلاً على أحدية الحق (التوحيد) لا دليلاً عليه هو عينه، والمراد من رؤية الحق في الأشياء (القسم الثاني) مشاهدة نفس ذلك الوجه الذي لله سبحانه في الأشياء شيئاً فشيئاً، والمشار إليه بقوله تعالى: ((اذا أردناه أن نقول له كن فيكون))، فإن هذه الإرادة والالتفات هي عين الوجه الذي لله تعالى في الأشياء.

أما القسم الثالث، فهو يقع عندما لا يكون المشاهدة في حضرة التمثل، كتجلّي الله سبحانه في الآخرة، الأمر الذي أنكره جماعة، عرفوا الله على الدوام في صورة خاصّة [٣].

وهذا القسم الثالث، هو ما يطلق عليه تعبير: ((الرؤية))، وعليه فعندما

---

١ ـ محمد الغزالي (أبو حامد)، الإملاء في إشكالات الإحياء، ص١٦.

٢ ـ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٤٩٥.

٣ ـ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٤٩٥.

توضع المشاهدة مقابل الرؤية، فإنها لا تشتمل حينئذٍ عدا القسمين الأوّلين اللذين يقعان في مرتبة أقلّ من الرؤية.

في قوله تعالى: ﴿**ربّ أرني أنظر إليك**﴾ (الأعراف: ١٤٣)، المقصود هو هذا القسم الثالث للمشاهدة، أي رؤية ذات الحق رؤية مطلقة وعاريةً عن أيّ علامة أو صورة معيّنة، إن موسى عليه السلام أراد الرؤية، لا المشاهدة، ذلك أن للمشاهدة معنى عاماً. وحيث إن بعض مراتبها (القسم الأول والثاني) حاصل للأنبياء، فهذا يعني أن مطلق المشاهدة متحقّق أيضاً في حقّهم، وهذا معناه أن طلب خصوص مشاهدة الذات، يحتاج إلى لفظ يعطي هذا المقام بصراحة، وليس إلا كلمة الرؤية السالفة الذكر في الآية، ولا يفوتنا القول: بأن كلمات كبار العرفاء في شرح الاصطلاحات العرفانية وإجلائها ليست على نحو واحد، بل قد وقع فيما بينهم الاختلاف، فمثلاً، يكتب الخواجه عبدالله الأنصاري[1] في كتاب ((منازل السائرين)) معرّفاً المشاهدة فيقول: ((المشاهدة سقوط الحجاب بتّاً))[2].

ففي هذا المقطع يرى الأنصاري أن المشاهدة هي رؤية ذات الحق، والتي تتحقق عند فناء الذات وسقوط الحجب برمّتها، وهذا هو القسم الثالث من أقسام المشاهدة كما جاء في كلام ابن عربي والذي خصّص له اسم ((الرؤية))، ومن الواضح أن المشاهدة ليست عين زوال الحجب، وإنما ملازم له، وعليه فيكون هذا التعريف في الحقيقة تعريفاً للشيء بلازمه.

---

[1] ـ أبو إسماعيل عبدالله بن محمّد بن علي بن محمّد الأنصاري الهروي، من ذرّية أبي أيّوب الأنصاري، (٣٩٦ ـ ٤٨١هـ)، كان بارعاً في الحديث والتفسير واللغة والتصوّف، حتّى حسده خصومه، فكانت هناك سعاية لقتله، له مؤلّفات عدّة، أشهرها ((منازل السائرين))، الذي يعدّ من أجمع الكتب في مجاله. أنظر مقدّمة منازل السائرين، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ، ١٦ ـ ١٧ (المترجم).

[2] ـ خواجه عبدالله الأنصاري، منازل السائرين، إعداد علي شيرواني، ص١٢٤.

المكاشفة:

يقول ابن عربي عند المكاشفة: ((إعلم أنّ المكاشفة عند القوم تطلق بإزاء [تحقيق] الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة))[1].

وهذا التعريف هو الآخر ناظرٌ إلى عبارة الغزالي التي قسّمت المكاشفة أقساماً ثلاثة هي: المكاشفة العلمية التي تحقق الإصابة في الفهم، والمكاشفة الحاليّة التي تحقق رؤية زيادة الحال، والمكاشفة التوحيديّة التي تحقّق صحة الإشارة، قال الغزالي: ((وهي ثلاث: مكاشفة بالعلم، وهي تحقيق الإصابة بالفهم، ومكاشفة بالحال وهي تحقيق رؤية زيادة الحال، ومكاشفة بالتوحيد وهي تحقيق صحّة الإشارة))[2].

وما يستنتج من العبارتين السالفتين، أن المكاشفة عند المتصوّفة وعند ابن عربي أيضاً على أقسام ثلاثة باعتبارٍ من الاعتبارات، ويسمّي ابن عربي هذه الأقسام الثلاثة على الترتيب: المكاشفة العلمية، ومكاشفة الحال، ومكاشفة الوجد[3]، وسوف نحاول تشريح هذه الأقسام الثلاثة وشرحها انطلاقاً مما ذكره ابن عربي نفسه.

أ ـ المكاشفة العلمية: وتعني فهم الإنسان ومعرفته وإدراكه للمقصود من تجلّي المشهود له عندما يتجلّى له، ذلك أن التجلّي ليس إلا لفهم الإنسان شيئاً لم يكن يعرفه من قبل.

إن المشاهدة عند ابن عربي طريق للعلم والمعرفة، وغاية هذا الطريق ومنتهاه تحقّق الكشف، وهو يعني حصول المعرفة في النفس، فإذا خاطب الله

---

[1] ـ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٤٦٩.

[2] ـ محمد الغزالي، الإملاء في إشكالات الإحياء، ص١٧.

[3] ـ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٤٩٧.

سبحانه شخصا وتكلّم إليه، فإنه يُسْمعه كلامه، فيما يسمع ذلك الشخص الكلام نفسه، وهذه المرحلة هي مرحلة الشهود السمعي، إلا أن الهدف من وراء هذا السماع والإسماع هو فهم ذلك الشخص شيئاً لم يكن يعرفه من قبل، وهذا الفهم يمثل غاية هذا التجلّي، وهذا الفهم بجهةٍ من الجهات أمانة يفترض بمن حصل له إيداعه عند أهله، وإن لم يفعل ذلك فقد خان الأمانة[١].

ويردف ابن عربي كلامه المتقدّم بالإشارة إلى هذه النقطة وهي أن المشاهدة ترتبط دائماً بالقوى الحسية، لتتحقق في قالب رؤيةٍ، أو سماع، أو تذوّق وما شابه ذلك[٢]، وبناءً عليه تصبح المحادثة، والتي تعبّر عن تكلّم الله تعالى مع عباده في عالم الملك كتكلّمه مع موسى عليه السلام من بين ألْسنة النار المتوقّدة في الشجرة، قسماً من أقسام المشاهدة وشعبةً منها[٣]. إلا أن الكشف هو الرسالة المتلقّاة والمعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة الحسيّة.

يقول ابن عربي: ((فحظّ المشاهدة ما أبصرت وما سمعت وما طعمت وما شممت وما لمست، وحظّ الكشف ما فهمت من ذلك كلّه))[٤].

ب ـ مكاشفة الحال: وهي تحقيق زيادة الحال، والمقصود من الحال في هذه العبارة، كل صفة اتصف بها شخصٌ ما في زمان ما، وفي الحقيقة، فالحال هنا يعني الصفة عينها في اللغة العربية، ويلعب الحال دوراً ثانوياً وفرعياً في الكلام، ومن هنا يكون الكلام من دونه تامّاً ومكتملاً، ولكنه في الوقت عينه، يمنح المخاطب أمراً إضافياً على ما كان بصدد فهمه، ممّا يمكنه أن يكون مفيداً له

---

١ ــ المصدر نفسه.

٢ ــ المصدر نفسه، وسيأتي أن هذا الصنف من المشاهدة يسمّونه بالكشف الصوري.

٣ ــ المصدر نفسه.

٤ ــ المصدر نفسه.

ومثمراً، ولذلك يقال له: ((زيادة الحال))، أما مكاشفة الحال عند الصوفية فتعني أن ينشغل العارف بتأويل حالٍ من أحوال ذات معيّنة، وعليه، فإذا رأى السالك شخصاً في حالة خاصة، وانتقل من ذلك الحال إلى حقيقته التي تمثل تأويله، فإنه يكون قد بلغ مكاشفة الحال، وعن طريق مكاشفة الحال يعي السالك مقام ومنزلة ذلك الشخص عند الله سبحانه[1].

ج ـ مكاشفة الوجد: وتعني تحقيق الإشارة التي يقصد بها إشارة المجلس، فمجالس الحقّ على نوعين:

١ ـ نوع للشخص ذاته حضور منفرد فيه لا يقدر الآخرون على مشاركته فيه، وفي هذا المجلس ليس ثمة إشارة للوجود، وهو مجلس خلوة العبد مع ربّه.

٢ ـ مجلس يمكن للآخرين المشاركة فيه، وهو يتسنّى عندما يتجلّى الله ـ بنحو من الأنحاء ـ على الإنسان بحيث يجعل حضور الآخرين ممكناً، وفي هذا المجلس تتحقّق الإشارة، ذلك أن الأشخاص الذين يجمعهم مجلس واحد، يحظى كل فردٍ منهم بحالٍ خاص واتصال محدّد مع الله لا يقدر الآخرون على تحمّله، وما أكثر ما ينكرونه مصنّفين صاحب هذا الحال في عداد الكفّار، ومن هنا يكون الإفهام الإلهي في هذا المجلس عن طريق الإشارة، لا بالصراحة والوضوح، حتى يقدر كلّ إنسان على فهم أمر أو مجموعة أمور تبعاً لمدى استعداده العلمي، وفي هذه الموارد تكون الكلمة بالنسبة إلى الله واحدة، بيد أنها بالنسبة إلى أهل المجلس متعدّدة كثيرة، ليخرج كل واحد من الحاضرين في نهاية المطاف راضياً سعيداً، شاعراً بأنه كان مشمولاً ثمة للّطف الإلهي الخاص، وأن الحق تبارك وتعالى قد منحه نظرةً واهتماماً متميّزين.

نعم، هناك عباد، يتمتّعون باستعداد عالٍ وطاقة فائقة، يمكنهم في مثل

---

[1] ـ المصدر نفسه: ٤٩٧ و٤٩٨.

هذه المجالس إدراك الإشارات الراجعة إلى أفراد المجلس كافّة بأكملها، وهؤلاء هم أولئك الذي يعرفون الله بكل مظاهره ويرونه في الاعتقادات كافّة[١].

والفارق العمدة الذي يضعه ابن عربي حدّاً فاصلاً ما بين المكاشفة والمشاهدة هو في تعلّق المكاشفة بالمعاني والمشاهدة بالذات، المشاهدة تتعلّق بالمسمّى، أما المكاشفة فتُعنى بحكم الأسماء، ومن هنا كانت المكاشفة أسمى من المشاهدة[٢].

لكن كلمات المتصوّفة مختلفة حول هذا الموضوع، إذ يرى البعض أن المكاشفة أسمى من المشاهدة، فيما يعكس آخرون القضية معتبرين المشاهدة هي الأسمى والأرفع، والسبب في ذلك الأقسام والمراتب التي تنقسم المشاهدة والمكاشفة إليها، حيث ترقى بعض أقسام أحدهما على بعض أقسام الآخر والعكس كذلك، والشاهد على ما نقول ابن عربي نفسه، فرغم اعتقاده بأفضليّة المكاشفة على المشاهدة، يصرّح بأن الأخيرة إذا تعلّقت بذات الحق فستغدو أرفع من أقسام المكاشفة كافّة.

نعم، هل أن مشاهدة ذات الحق أمرٌ ممكن أو غير ممكن؟ أو أنه ممكن في بعض الظروف دون بعضها الآخر؟ بحث وسيع كثر الكلام فيه في علم الكلام الإسلامي تحت عنوان: جواز رؤية الله، كما تمّ التعرّض له كثيراً في العرفان الإسلامي تحت عنوان: إمكان مشاهدة ذات الحقّ.

قال ابن عربي: ((والمكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة، إلا لو صحّت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتمّ، وهي لا تصحّ))[٣].

---

١ ــ المصدر نفسه: ٤٩٨.

٢ ــ المصدر نفسه: ٤٩٦.

٣ ــ المصدر نفسه.

أقسام الكشف:

تقدّم أن ابن عربي يرى متعلّق المكاشفة المعاني الغيبية، فيما الذوات والأمور الحقيقة هي التي تقع متعلّقاً للمشاهدة، والجامع بين القسمين عنوان الكشف بمدلوله العام، الشامل لأقسام المكاشفة والمشاهدة جميعها، وكما يقول القيصري[1]: ((الكشف لغة رفع الحجاب، يقال: كشفت المرأة وجهها، أي رفعت نقابها، واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقية، وجوداً أو شهوداً))[2].

يرى ابن عربي، أن الموجودات المادية وغير المادية بأجمعها، وبعبارة أخرى

---

[1] ـ داوود بن محمود القيصري شرف الدين الرومي الحنفي المصري (٧٥١هـ)، من أبرز شرّاح ابن عربي، له كتب كثيرة منها شرح فصوص الحكم، وشرح حديث الأربعين، وشرح القصيدة الخمرية لابن الفارض، ونهاية البيان و... يعدّ شرحه للفصوص من أهم الشروحات عليه، وقد علّق عليه كبار العرفاء بعده، كتبه بطلب من بعض الأكابر. انظر هدية العارفين، اسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٥، ص٣٦١، وانظر أيضاً كشف الظنون، لحاجي خلفية، ج١، ص١٢٦٢ (المترجم).

[2] ـ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الآشتياني، ص١٠٨، والعبارة عينها ذكرها السيد حيدر الآملي ـ تبعاً للقيصري ـ في ((جامع الأسرار ومنبع الأنوار))، ص٤٦١، وقد اختلفت كلمات من لاحظ نصّ القيصري في تفسيرهم قوله: ((وجوداً أو شهوداً)). فقد ذهب البعض إلى أن الصحيح وضع ((أي)) بدل ((أو))، بحيث يغدو المقصود ساعتئذٍ من الوجود، الشهود، وتؤيّد كلمات الخواجه عبدالله الأنصاري في ((منازل السائرين)) وعبدالرزاق الكاشاني في شرحه هذا التفسير (انظر: عبدالرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين، ص٥١١)، وهناك يكتب الخواجه عبدالله: ((وهي في هذا الباب بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً))، فيعلّق الكاشاني على هذه الجملة بقوله: ((وجوداً أي شهوداً)) (انظر: تعليقة غلام علي على شرح فصوص الحكم للقيصري، ص١١٢).

ظهورات وتجلّيات الوجود المطلق، التي تشكّل بالنسبة إلينا مراتب الوجود، أعم من الموجودات الملكية والملكوتية بل وحتى الأسماء والصفات الإلهية... يراها ابن عربي حجباً تفصل بين العبد والحق، وبخرق كلّ حجابٍ منها تنكشف للسالك مجموعة من الحقائق، وحيث تتعدّد الحجب وتأخذ الحقائق لنفسها مراتب، يكون الكشف نفسه ذا مراتب وأنواع.

وفي تقسيم عام، يشتمل الكشف على قسمين: صوري، ومعنوي:

الكشف الصوري:

يتحقّق الكشف الصوري في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس، فالسالك - في سيره العرفاني - أوّل حجاب يخترقه ويقصيه إنما هو حجاب المادّة، لتبدو أمامه الحقائق الأولى التي تنكشف له بإزالة هذا الحجاب ألا وهي الحقائق المثالية والبرزخية، ويقع الخيال في الرؤية الكونية العرفانية في مرتبة تتوسّط كلاًّ من عالم المادّة وعالم التجرّد المحض، وهو لذلك يغدو مجلى ومرآة تنعكس فيه بعض أوصاف هذا وذاك، فهو فاقد للمادّة، بيد أنه يحمل في أحشائه المقدار، واللون، والشكل وبعض الخصائص الأخرى التي تتّصف بها المادّة، ولهذا السبب كان للحقائق الموجودة في عالم المثال صوراً، ومن ثم عبّر عن الكشف المتعلّق بهذا العالم بالكشف الصوري.

على صعيد آخر، تشاد علاقتنا واطلاعنا على الحقائق الصورية في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس، تماماً كما هي علاقتنا بظواهر عالم المادّة تتمّ بمجملها عن هذا الطريق أيضاً.

وفي الحقيقة، ثمّة مراتب للحواس الخمس الإنسانية، تتعلّق مرتبة منها بعالم المادّة، فيما تتصل مرتبة أخرى بعالم المثال، وترقى الثالثة لتعانق مرتبة العقل وتتحقق في الوجود الجمعي الوحداني.

أقسام الكشف الصوري على أساس نوع الإدراك:

يتصل السالك في هذا المقام ـ بحواسه الخمس الباطنية ـ بعالم المثال والخيال المطلق، وحيث كانت هذه الحواس على أقسام خمسة كان الكشف الصوري تبعاً لذلك على أقسام خمسة أيضاً:

١ ـ الرؤية: كمشاهدة السالك صورة الأرواح المجسّدة، والأنوار الروحانية في عالم البرزخ، وفي الحقيقة، فإن صور الأرواح وتماثيلها في عالم البرزخ تعبّر عن تعيّن الحقائق الموجودة في عالم الأرواح، ذلك أن ما يقع في رتبة وجودية عالية يحتفظ لنفسه بصورة عن ذاته في المراتب السفلية.

٢ ـ السماع: والأنموذج الموجود لهذا النوع من الكشف الصوري هو الوحي النازل على النبي يسمعه في صورة كلام منظوم، كما قد يسمع أحياناً صوتاً شبيهاً بأجراس الإبل أو طنين النحل، فيفهم مقصوده ويدرك مغزاه.

٣ ـ الشمّ: قد يتحقّق الكشف الصوري عن طريق حاسّة الشمّ، والمعبر عنه حينئذٍ بـ((تنسّم النفحات الإلهية))، ينقل في رواية عن النبي الأكرم ﷺ قوله: ((إنّ لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها)) [1]، وحول أويس القرني قال:

---

[1] ـ ينشد مولانا جلال الدين الرومي ـ مشيراً إلى هذا الحديث في الكتاب الأوّل من المثنوي تصحيح نيكلسون، الأبيات: ١٩٥١ ـ ١٩٥٥) ـ أبياتاً فيقول: لقد قال النبيّ:
إن نفحات الحقّ توجب السبق والتعالي في هذه الأيّام.
فحافظوا على هذه الأوقات.
ولا تضيّعوا تلك النفحات.
لقد مرّت عليك نفحة وذهبت.
فأحيت من أرادت إحياءه فانتبه، إذا ما جاءتك نفحة أخرى، وقد جاءت.
فلا تخسرها وتفوّتها عليك أيّها السيّد المبجّل.
لقد أخذت النار روحها من هذه النفحة.

((إني لأجد نفس الرحمان من قبل اليمن)) [(١)].

ومن نماذج هذا النوع من الكشف، ما أشار له القرآن الكريم في قصّة يعقوب عليه السلام حينما شمّ رائحة يوسف: ((إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفنّدون)) (يوسف: ٩٤).

٤ ـ اللمس: ويتحقق هذا النوع من الكشف بسبب اتصالٍ يقع بين نورين أو بين جسدين مثاليين، فقد جاء في روايةٍ أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((رأيت ربّي ـ تبارك وتعالى ـ ليلة المعراج في أحسن صورة، فقال: بم يختصم الملأ الأعلى يا محمد [(٢)]؟ قلت: أنت أعلم، أي رب! مرتين، قال: فوضع الله كفّه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثدييّ، فعلمت ما في السماوات وما في الأرض، ثم تلا هذه الآية: **﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾**)) [(٣)].

٥ ـ الذائقة: كمشاهدة السالك الأنواع المختلفة للأطعمة في عالم البرزخ،

فهي تماماً كالميّت الذي استعاد حركته بها.

[١] ــ السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٦٢.

[٢] ــ ينقسم الملأ الأعلى إلى فئتين، فئة تمثّل مظهر الجمال والتشبيه وأخرى مظهر الجلال والتنزيه، وهاتان الفئتان تختلفان عن بعضهما فيما يجمع الإنسان الكامل بينهما، وفي الواقع، تكمن خصومة الفئتين في أن أهل الجمال يجذبون إليهم جانب التشبيه، فيما يمارس الدور نفسه أهل الجلال مع التنزيه، أمّا الكمال فيستكنّ في الجمع بينهما، والرواية الآنفة الذكر تشير إلى واجديّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهذا الكمال، أي كمال الجمع، ومن ثم فهو مظهر الأسماء التشبيهية والتنزيهية.

[٣] ــ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٠٨، ويكتب السيد حيدر الآملي عقب نقله الرواية المتقدمة: ((إن الله يخبر أنه أظهر نفسه بصورة الشجرة والنار، ومن هنا، ليس من البعيد أن يظهر نفسه لنبيّه محمد صلى الله عليه وآله وسلم على صورة النور أو الإنسان، وفي الواقع، فقد رأى محمّد ربّه في صورته، وهي أجمل صورة ظاهراً وباطناً)) (جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٦٣).

وعندما يطعمها ويتذوّقها يستيقظ على معاني غيبيّة، فقد جاء في رواية عن النبي ﷺ قوله: ((رأيت أني أشرب اللبن حتى خرج الريّ من أظافيري))، مؤّولاً ﷺ ذلك بالعلم[1].

والجدير ذكره، أنه من الممكن اجتماع الأنواع السالفة الذكر مع بعضها البعض في مكاشفةٍ واحدة، بحيث يكون لحسّين أو أكثر من الحواس البرزخيّة دور وتأثير، كما ومن الممكن انحصار التأثير في واحدٍ منها أحياناً.

إنّ المكاشفات الصوريّة من قبيل التجليّات الأسمائية، فالرؤية والمشاهدة من تجلّيات اسم ((البصير))، أما السماع فهو من تجلّيات اسم ((السميع)) وهكذا، تقع كل واحدةٍ من هذه المكاشفات تحت ربوبيّة أحد الأسماء الإلهية فيما يكون الجميع من شؤون اسم ((العليم))[2].

أقسام الكشف الصوري تبعاً لمتعلّق الإدراك:

يتعلّق الكشف الصوري أحياناً بالأمور الدنيوية، كما يتعلّق أحياناً أخرى بالأمور الأخروية، وبعبارةٍ أخرى، قد ترتبط الحقيقة التي يطّلع عليها السالك بالكشف الصوري بحوادث ومجريات تعود إلى هذا العالم (كالاطلاع على مجيء مسافر أو ولادة طفلٍ أو موت شخص)، فيما ترتبط أحياناً أخرى بحقائق ترجع إلى العالم الأخروي.

ويسمّون القسم الأوّل بالمكاشفات الرهبانية، ذلك أن هذا النوع من

---

[1] ـ السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٦٤، وكما سينجلي فيما بعد، يتعانق الكشف الصوري في الكثير من الحالات مع الكشف المعنوي ليغدو توأماً له، والقارئ يدرك جيّداً هذا الأمر من الأمثلة المذكورة أعلاه لأقسام الكشف الصوري.

[2] ـ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٠٨.

المكاشفة يمكن تحصيله عن طريق الرياضة والمجاهدة لأيّ شخص من الأشخاص مهما كان دينه ومذهبه ومهما كان انتماؤه، إلا أن المكاشفات الرهبانية لا تحظى باهتمام أهل السلوك ما دامت مرتبطة بالأمور الدنيوية، ذلك أنهم يضعون همّهم بالكامل للوصول إلى الأحوال والشؤون الأخروية، فيما يصنّفون حصول المكاشفات الرهبانية للسالك بمثابة مكر واستدراج يمنعه من الارتقاء إلى مقامات أعلى وأرفع عندما يعتني بها ويبقى في جوّها ولا يعبرها، لكن السالكين الذين يقفون هممهم واهتمامهم على الفناء في الحق والبقاء فيه يطوون كشحاً حتّى عن المكاشفات الأخروية، ويرون فيها حائلاً في وسط الطريق يمنعهم من الاستمرار.

أما العارف المحقّق، المتحقّق بالله وبجميع أنواع ظهوره وتجلّياته في الدنيا والآخرة، فهو دائماً مع الله، لا يرى سواه، بل الجميع تجلّيات له، واضعاً كلّ شيء في موضعه المناسب.. هذا العارف لا تمثّل الكشوفات الرهبانية مانعاً أمامه يسدّ الطريق.

على أية حال، فالقسم الثاني من الكشف الصوري مطلوب ومعتبر، وهو الكشف الراجع إلى القضايا الأخروية الحقيقيّة وإلى الحقائق الروحانية (من قبيل الأرواح العالية والملائكة السماوية والأرضية)، وهو ـ من ثم ـ أفضل من القسم الأوّل، كما أن الوصول إليه أصعب[1].

الكشف المعنوي:

يعني الكشف المعنوي المجرّد الخالي من أيّ صورة، ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، وفي هذا النوع من الكشف يتبدّى أصل جوهر ذات المعنى، لا

[1] ـ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٠٨.

الصورة الظاهرة منه في عالم المثال المطلق أو المقيّد[١].

وللكشف المعنوي مراتب نأتي على ذكرها تباعاً:

الأولى: ظهور المعاني في القوّة المفكّرة دونما استخدام لمقدّمات أو ترتيب لقياس، وفي هذه المرتبة من الكشف التي تسمّى حدساً، ينتقل الذهن مباشرةً من المطالب إلى مبادئها، وبعبارة أخرى، تتحصّل الحقائق المجهولة للسالك وتغدو معلومة لديه دونما حركة فكرية متعارفة.

الثانية: ظهور المعاني في القوّة العاقلة التي استخدمت القوّة المفكّرة، والقوّة العاقلة قوّة روحانية غير حالّة في الجسم، يطلق عليها اسم ((النور القدسي))، ويشكّل الحدس شعاعاً من أشعة أنوارها.

وحيث تعدّ القوّة المفكّرة عند ابن عربي وشارحيه من أمثال القيصري والسيد حيدر الآملي[٢]، قوّة جسمانية، فإنّها تكوّن حجاباً بالنسبة إلى النور الكاشف للمعاني الغيبية، وللسبب عينه تمثّل هذه المكاشفة أدنى مراتب الكشف، ومن هنا قيل بأن الفتح على قسمين: فتح في النفس يفيد العلم التامّ عن طريق العقل والنقل، وفتح في الروح يهب المعرفة عن طريق الشهود، لا العقل ولا النقل.

الثالثة: ظهور المعاني في مرتبة القلب وهذه المرتبة على قسمين: فإذا كان

---

١ ــ السيد جلال الدين الاشتياني، شرح مقدّمة القيصري، ص٥٥٨.

٢ ــ السيد حيدر بن علي بن حيدر بن علي العلوي الحسيني الآملي المازندراني الصوفي المعروف بالآملي (من علماء القرن الثامن)، كان من أفاضل الصوفية، وكان إماميّ المذهب، درس عند فخر الدين ابن العلامة الحلي، وكتب في الفقه والأصول، له كتاب ((تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم)) و((جامع الأسرار ومنبع الأنوار)) و... وله شرح على فصوص الحكم.. انظر أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، ج٦، ص٢٧١ ـ ٢٧٣، وانظر مقدّمة تفسير المحيط ج١، ص٤٦ ـ ٥٠ (المترجم).

الأمر الظاهر للسالك من قبيل المعاني الغيبيّة سمّوه إلهاماً، وأما إذا كان من نوع الأرواح المجرّدة أو الأعيان الثابتة سمّي مشاهدة قلبية.

الرابعة: ظهور المعاني في مرتبة الروح، وهو ما يسمّى بالشهود الروحي، وفي هذا المقام تقوم الروح ـ بحسب ما لديها من استعداد ذاتي وأصيل ـ بأخذ المعاني الغيبية والحقائق العليّة من الحقّ تعالى بلا واسطة، ثم تنقلها إلى بقيّة القوى الغيبية كالقلب والعقل، وكذلك إلى القوى الجسمانية، ومن هنا، تغدو الروح كالشمس التي تفيض نوراً وضياءً على سماوات المقامات الروحية (القوى المجرّدة) وأراضي المراتب الجسدية (القوى الجسمانية).

نعم، الإنسان الذي يقدر على الوصول إلى المعاني الغيبية ـ بلا وساطة شيء ـ من الله العليم تبارك وتعالى وفقاً لطاقاته الذاتية، ليس شخصاً عاديّاً، وإنما واحد من الكمّل وقطب من الأقطاب، أما السالكون غير الواصلين إلى هذه المرتبة فإنما يتّبعون في شهودهم الروحي قطباً من الأقطاب ويقعون داخل مداره، ويشاهدون ـ من ثم بقدر استعدادهم ـ الحقائق الغيبية عن طريق هذا القطب أو الروح الجبروتية والملكية التي يقع السالك تحت رعايتها وسلطانها.

الخامسة والسادسة: المراتب اللاحقة للكشف المعنوي هي ظهور المعاني في مقام السرّ، وعقب ذلك ظهورها في مقام الخفاء، ويتعالى كشف الحقائق في مقام الخفاء عن حدّ البيان والوصف، فلا تمكن الإشارة إليه، وهذا الأمر إذا ما حصل للسالك وتحوّل إلى ملكة عنده بحيث غدا أمراً مستمراً مستديماً، واتصل علمه بعلم الحقّ تعالى، فإنه ـ أي السالك ـ يكون قد وصل إلى أعلى مراتب الكشف والشهود.

ولا بد هنا من الالتفات إلى أنه في الكثير من الموارد، سيما في المكاشفات الصورية المرتبطة بالأمور الأخروية، يتصاحب الكشف الصوري مع وعيٍ بالمعاني

الغيبيّة يحتوي كشفاً معنوياً، وهذا النوع من الكشف أكثر قيمة وأغنى يقيناً من الكشف المعنوي المحض، ذلك أنه كشف جمع ما بين الصورة والمعنى.

وهذا النوع من المكاشفات، هو الآخر على مراتب ودرجات، وأعلى مراتبه شهود الأعيان الثابتة في مقام العلم الإلهي[١]، وفي هذه المرتبة يدرك السالك أعيان الاشياء واستعداداتها وأحوالها وآثارها في العلم الأزلي، كما وكيفيّة ظهورها وبروز وجودها في عالم الخارج، وأيضاً يحصل له العلم بالعلاقة القائمة بين الحقّ والخلق، وبشكل عام، يشرف بعلمه على نظام الوجود، ويسمّى هذا العلم، وهو أعلى العلوم وأسماها، سرّ القدر، فمن يطلع على سرّ القدر يعرف أسرار الوجود، وأحوال العباد وأفعالهم، ولا يخفى عليه قانون الوجود ومسير الموجودات في مستقبلها ومصيرها.

ويرى ابن عربي أن الانبياء مطّلعون على سرّ القدر في جانب ولايتهم، إلا أن الأمر ليس كذلك من جانب رسالتهم، فليس لهم فيها علم كهذا.

ولتوضيح هذه الفكرة نقول: إن الأنبياء يتلقّون ـ بوصفهم رسلاً حاملي رسالات إلهية ـ أحكاماً إلهية تتعلّق بأفعال أممهم، توجب على السواء صلاح معاشهم ومعادهم، إنهم من هذه الجهة حاملو أمانات لا يبلّغون إلا الأمانة التي حُمّلوها، إلا أن الانبياء الإلهيين لديهم ـ على قدر استعدادهم ـ ولاية أيضاً، أي فناء في الله، إن ابن عربي يرى في حيثيّة الرسالة التي حمّلها النبي عن طريق الوحي تناسباً مع استعداد أمّته لا أقل ولا أكثر، إلا أن هذا النبي نفسه مطّلع من زاوية أخرى ـ وهي زاوية كونه من الأولياء الفانين في الحقّ ـ على سرّ القدر أيضاً[٢].

---

[١] ـ ابن عربي، فصوص الحكم، تصحيح أبو العلاء العفيفي، ص٦٠ و١٣٢.

[٢] ـ محسن جهانغيري، محيى الدين بن عربي، جهره برجسته عرفان إسلامي (محيى الدين بن عربي الوجه البارز للعرفان الإسلامي)، ص٤٠٢.

إن السالك المطّلع على سرّ القدر، هو سالكٌ طوى الحجب جميعها، ووصل إلى عالم الأعيان الثابتة، وسار في أسماء الحق، وانكشف له حاقّ حقيقة الموجودات كافّة باطلاعه على علل الأشياء والظواهر وأسبابها، وهذه هي أعلى مراتب الكشف.

وفي مرتبة نازلة مقارنةً بما تقدّم، يصل السالكون مقام العقل وأمّ الكتاب؛ إنهم يشاهدون الحقائق المتنزّلة في العقل.

وفي مرتبة نازلة أيضاً، ينال السالك مقام النفوس الكلّية ومرتبة الكتاب المبين، إنّ السالك في هذا المقام يشاهد الحقائق من نافذة اللوح المحفوظ والنفوس العالية المجرّدة، ويجول في الأرواح العالية ولوح المحو والإثبات أيضاً، وهنا تشاهد الكتب الإلهية، والعرش، والكرسي، والسماوات السبع، والأرضين التسع.

وإذا أردنا تطبيق مراتب الكشف المعنوي الممزوج بالكشف الصوري على الكشف عن طريق السماع، لوجب علينا القول: إن أعلى مراتب سماع الحقائق، هي مرتبة سماع كلام الحقّ تعالى بشكل مباشر دون وسائط، وهذا النوع من الاستماع حصل لنبي الإسلام في ليلة المعراج، كما كان قد وقع في حالات أخرى أيضاً، أُشير إليها في الحديث المعروف: ((لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل))، كما أنّ سماع موسى عليه السلام ((إني أنا الله)) من الشجرة المتوقّدة ناراً كان من هذا القبيل أيضاً، وهذا المقام يحصل أيضاً للإمام المعصوم، كما هو المنقول عن الإمام الصادق عليه السلام: ((كان ذات يوم في الصلاة فخرّ مغشيّاً عليه، فسئل عن ذلك، قال: ما زلت أكرّرها حتى سمعت من قائلها))، إنّ هذا عين تجلّي الحقّ في الولاية المطلقة دون وسائط.

يكتب السهروردي[١]، صاحب ((عوارف المعارف))، عقب نقله الرواية السالفة الذكر عن الإمام الصادق عليه السلام فيقول: ((كان لسان جعفر بن محمد الصادق في ذلك الوقت كشجرة موسى عند ندائه بأني أنا الله))[٢].

أما المرتبة النازلة مقارناً بهذه المرتبة، فهي سماع كلام الحقّ تعالى بوساطة جبرائيل، كسماع آيات القرآن الكريم، وأَنْـزَلَ منه سماع كلام العقل الأوّل وبقية العقول أيضاً، وفي مرتبة دانية، سماع كلام النفس الكلّية وملائكة السماء والأرض وفقاً لمراتبهم الخاصّة[٣].

مراحل تكامل الكشف:

تقع المرحلة الأولى من مكاشفة السالك في الخيال المقيّد، وفي هذه المرحلة، يسير السالك في دائرة خياله الخاص، وتقع مشاهدته في منزلة الخيال هذا.

وتلج النفس عالم المثال المطلق، عابرةً هذه المرحلة ومقصيةً من طريقها الخيال المقيّد، وتطّلع على أصول الحقائق الموجودة في عالم العناصر، ومن ثم تلك الكامنة في السماوات، ويواصل هذا السير الصعودي طريقه، إلى أن يتّصل باللوح المحفوظ فيطّلع على حقائقه، وعقب ذلك، يتّحد السالك القدير بالعقل الأوّل، وتنجلي له ما فيه من حقائق عن طريق الشهود.

وينتقل السالك في سيره الصعودي هذا إلى مقام العلم الإلهي، فيقف على

---

١ ــ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ)، المعروف بالشيخ المقتول، ولد بسهرورد في إيران، ومات مشنوقاً في حلب بعد محاكمة بتهمة الكفر بأمرٍ من صلاح الدين الأيّوبي، تسمّى فلسفته بالفلسفة الإشراقيّة، شرحها في كتابه الرئيسي ((حكمة الإشراق))، وتأثر فيها بقصّة ((حيّ بن يقظان))، وكان له مشرب كشفي معروف. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٧٥١ ـ ٧٥٤ (المترجم).

٢ ــ السيد جلال الدين الأشتياني، شرح مقدّمة القيصري، ص٥٥٥.

٣ ــ السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٦٦ ـ ٤٦٧.

الأعيان، وينعم بالعلم الإلهي بقدر ما يريده الله سبحانه إذ ﴿**لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وهذه المرتبة الشهوديّة أعلى مراتب الشهود، وهي مرتبة غير مستحيلة على السالك، ذلك أن ما فوقها إنما هو شهود الذات، وهو شهود يحصل عندما تتجلّى الذات الإلهية فتفني العبد، وتُغرقه في الغيب دون أن تُبقي له إسماً ولا رسماً.

إن السالك الذي يبلغ مقام العين الثابت ينعُم في الواقع بالتجلّي الذاتي، إلا أن هذا التجلّي الذاتي يقع في الحقيقة خلف أستار الأسماء، إن ذات الحقّ تتجلّى للجميع طبقاً لطاقاتهم وسعتهم الوجودية، لا تجليّاً مطلقاً.

((التجلّي من الذات لا يكون أبداً إلاّ بصورة استعداد المتجلّي له)) [1].

وفي الواقع، يشاهد السالك في هذا المقام صورته في مرآة الحق، وحيث إن السالك مقيّد، أما الحقّ فمطلق، وهو أكبر من أن يحدّ بصورة معينة، فإن السالك لم يرَ الحق على الإطلاق ولا يمكنه ذلك، إنه يرى في الواقع صورته في مرآة الحق، وهذا المقام أرفع مقام يتصوّر في حق مخلوق، ومن هنا، لا يجدر تعذيب النفس وإرهاقها لبلوغ ما هو أسمى وأرفع من ذلك [2].

ويكتب داوود القيصري حول هذا الموضوع قائلاً: ((واعلم أن عين ظهور عينه له عين ظهور الحق له، ورؤية صورته عين رؤيته الحقّ، لأن عينه الثابتة ليست مغايرة للحقّ مطلقاً، إذ هي شأن من شؤونه وصفة من صفاته، واسم من أسمائه، وقد عرفت أنه من وجهٍ عينه ومن وجهٍ غيره، فإذا شاهدت ذلك، شاهدته...)) [3].

---

[1] ـــ ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦١.

[2] ـــ المصدر نفسه: ٦٢.

[3] ـــ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص٤٣٥ ـ ٤٣٦.

ومن هنا فعندما يشاهد السالك ذاته فإنه يكون بذلك قد شاهد الحقّ تعالى.

الوحـــي:

للوحي في اللغة معاني متعدّدة ومختلفة، منها: الإشارة، الكتابة، المكتوب، الرسالة، النداء، الكلام الخفيّ، والإعلام في الخفاء[١]، وقد استخدمت هذه الكلمة في القرآن الكريم في موارد أربعة هي: الإشارة الخفيّة (مريم: ١٣)، والهداية الغريزية (النحل: ٦٨ و٦٩)، والنداء الغيبي ((الإلهام)) (القصص: ٧، طه: ٣٧ ـ ٤٠) والوحي الرسالي (الشورى: ٧).

لقد اعتبر القرآن الكريم وساوس الشياطين لأوليائهم وحياً (الأنعام: ١٢١)، ويبدو أن المقصود في هذه الموارد من كلمة الوحي، معناها اللغوي العام، أي الكلام الخفي، والإعلام في الخفاء، حيث يصدق على الموارد السالفة الذكر جميعها هذا المعنى.

ويرى السيد حيدر الآملي أن الوحي يقع على معنيين: وحي خاص ووحي عام.

أما الوحي الخاص، فينحصر بالأنبياء والرسل، وهو يتحقّق أحياناً بوساطة الملك وأخرى لا عن طريقه، أما الوحي الذي يقع بوساطة الملك فهو مخصوص بالرسل أولي العزم، فيما ينحصر الوحي دون هذه الوساطة بالأنبياء عليهم السلام، ويمكن تسمية القسم الأوّل بالوحي الجلي، فيما نطلق على القسم الثاني تسمية الوحي الخفي، والكثير من الأنبياء لم ينعموا بالوحي الجلي من أمثال أنبياء بني إسرائيل[٢].

---

[١] ـ ابن منظور، لسان العرب ١٥: ٣٨٠.

[٢] ـ السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٤٥٤.

أما الوحي بمعناه العام، فهو متحقّق في حقّ الموجودات كافّة، أعم من الحيوان، والجماد، والإنسان، والشيطان.

وعقب ذكره للأدلة والشواهد القرآنية على مدّعاه، يكتب السيد حيدر الآملي: ((والحق أن (الوحي بمعناه) الخاص اصطلاحي و(بمعناه العام) لغوي))[(١)].

وفي الحقيقة، المعنى الاصطلاحي للوحي أحد مصاديق معناه اللغوي أيضاً، أي أن الكلام الخفيّ والإعلام في الخفاء هما من مصاديق المكاشفة، وللسبب عينه يشرع الخواجه عبدالله الأنصاري في باب المكاشفة بقوله تعالى: ((فأوحى إلى عبده ما أوحى)) (النجم: ١٠)، ويكتب عبدالرزاق الكاشاني[(٢)] في تفسير ذلك: ((معنى ((الوحي)) الإشارة الخفيّة، ومعنى ((المكاشفة)) ملاقاة أحد المتباطنين الآخر بسرّه، ولا يكون ذلك إلاّ بإشارة خفيّة))[(٣)].

ويصرّح الكاشاني بعد ذلك، بأن تخصيص الوحي بالنبي، والكشف بالولي ليس سوى اصطلاح لرعاية الأدب، ووضع فارق يمتاز به المبعوث إلى الخلق عن غيره[(٤)].

---

١ ـ المصدر نفسه.

٢ ـ كمال الدين عبدالرزّاق بن جمال الدين أبو الغنائم القاساني (٧٣٦ أو ٧٣٥هـ)، درس في بداية أمره الأصول والكلام، ثم اتجه نحو التصوّف، وصحب نور الدين النطنزي، ثم شمس الدين الكيشي و...، وهو من عرفاء الشيعة عند البعض دون البعض الآخر، له ((اصطلاحات الصوفية)) و((تأويلات القرآن الكريم))، و((شرح فصوص الحكم))، و((شرح منازل السائرين)) و((المبدأ والمعاد)) و...، تعدّ كتبه الاصطلاحات وشرح الفصوص وشرح المنازل من أهم الكتب العرفانية التي يرجع إليها، انظر مقدّمة شرح منازل السائرين، مصدر سابق ص١٧ ـ ٣٦ (المترجم).

٣ ـ عبدالرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين: ٥١٠.

٤ ـ المصدر نفسه.

والجدير ذكره أن الوحي بمعناه المصطلح عند القيصري لا يشمل عدا حالة الكلام الإلهي بوساطة المَلَك، أما ما يقع دون وساطة المَلَك فهو ليس وحياً، حتى لو تحقّق مع الأنبياء، وإنما هو إلهام[1].

الإلهــــــام:

يعني الإلهام في اللغة إلقاء أمرٍ ما في النفس والروح[2]، ويعتبر السيد حيدر الآملي الإلهام ذا معنيين تماماً كما هو الحال في الوحي، معنى عام وآخر خاص.

والمعنى الخاص للإلهام مخصوص بالأولياء والأوصياء، يقع تارةً مع واسطة وأخرى بدونها، أما الإلهام مع الواسطة فهو يتحقّق بوساطة صوت خارج يُسمع ويُفهم المعنى المقصود منه، وهذه الحالة، كالرؤيا، تحدث مع الأنبياء في المراحل الأولى، ويعدّ أهل الحق هذا الإلهام من النوع الثاني للوحي (الوحي الخفي)، رغم أن الأفضل اعتباره نوعاً من الإلهام، وأما الإلهام بلا وساطة شيء فهو عبارة عن إلقاء المعاني والحقائق في قلوب الأولياء من عالم الغيب، وهو ما يمكن أن يتحقّق بصورة دفعيّة فجائيّة، كما يمكن أيضاً أن يقع على التدريج.

أما المعنى العام للإلهام، فهو الآخر تارةً يكون عن سبب، وأخرى لا عنه، كما وتارة يكون حقيقيّاً وأخرى غير حقيقي.

---

[1] ــ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم: ١١١، ومن وجهة نظر القيصري التغاير ما بين الأحاديث القدسية والقرآن إنما يكمن في أن القرآن نزل على النبي ﷺ بتوسّط جبرائيل دائماً، خلافاً للأحاديث القدسيّة التي لا تعدّ وحياً وقرآناً رغم كونها كلاماً إلهياً، والسبب عدم وساطة المَلَك فيها (المصدر نفسه).

[2] ــ ابن منظور، لسان العرب ١٢: ٥٥٥.

أ ـ أما الإلهام الحقيقي عن سبب، فهو ما يحصل نتيجة تزكية النفس وتصفيتها، وتحليتها بالأخلاق الحميدة والفضائل المطابقة للشرع والإسلام.

ب ـ وأما الإلهام غير الحقيقي لا عن سبب، فهو يحصل لأشخاص تكون لديهم استعدادات خاصّة، يتمتّعون بها بسبب خاصيات إثنية وجغرافية، من أمثال البراهمة والقسيسين والرهبان.

والتفكيك بين هذين النوعين من الإلهام، يحتاج إلى معيار إلهي، وهو عبارة عن رأي الإنسان الكامل المحقّق والنبي المرسل المطّلع على بواطن الأشياء وقابليات الموجودات وحقائقها[١].

وكما تقدّم، يفسّر القيصري المعاني الاصطلاحية للوحي والإلهام تفسيراً مختلفاً، فهو يرى الإلهام شأناً يرجع إلى الولاية، أما الوحي فهو مرتبط بجانب الرسالة والنبوّة، إنه يصرّح بأن الإلهام نوع من الكشف المعنوي الصرف لا غير[٢]، ومن هنا يكون الوحي خاصيّةً من خاصيّات النبوة ومتعلّقاً بالظاهر، أما الإلهام فيشكل إحدى خصائص الولاية ويرتبط بالباطن[٣]، وحيث للولاية تقدّم شرفي على النبوّة، كان الإلهام أرفع من الوحي ذاته.

ويرى القيصري، فيما يراه من امتيازات أخرى تفصل الوحي عن الإلهام، أن الوحي مشروطٌ بالتبليغ أما الإلهام فليس كذلك.

نظريّات ابن عربي في الوحي والإلهام:

كان ما تقدم، عصارة مختصرة حول الوحي والإلهام وأقسامهما وعناصر

---

١ ــ السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٥٤ . ٤٥٥.

٢ ــ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١١١.

٣ ــ المصدر نفسه.

الاختلاف بينهما، بيد أن كتاب ((الفتوحات المكيّة)) اشتمل على نقاط هامّة ومثيرة للانتباه، يبدو في استعراضها والتأمل فيها ضرورةً لتكوين فهم تفصيلي عن نظريات الشيخ الأكبر.

ونشرع بالبحث انطلاقاً من كلام ابن عربي حول حقيقة الوحي، فحقيقة الوحي عند ابن عربي انه ما للإشارة فيه دورٌ وموقع، يجعلها تنوب مناب العبارة[١].

والمائز ما بين الإشارة والعبارة، يكمن في أن العبارة واسطة ما بين الإنسان والمعنى المراد، يجب على الإنسان عبورها ليصل إلى ذاك المعنى، ولذلك سمّيت ((عبارة)) من العبور، وهذا الأمر على خلاف الإشارة التي هي ذات المشار إليه، أما الوحي (والذي هو نوع من الإشارة) فهو المفهوم الأوّل والإفهام الأوّل كذلك، وبعبارة أخرى، يغدو الفهم، والإفهام، والمفهوم في الوحي أمراً واحداً[٢].

ويجد ابن عربي تناسباً بين حقيقة الوحي ومعناه اللغوي الذي هو السرعة، ذلك أن عملية التفهيم التي تحصل بوساطة الوحي تعدّ أسرع أنواع التفهيم، حيث تخلو من أيّ واسطة تفصل ما بينه وبين الفهم، خلافاً لبقية أنواع انتقال المعاني إلى الآخرين، يقول ابن عربي: ((فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحقّ تعالى في نفس السامع))[٣].

والوحي ـ وفقاً للمعنى المشار إليه ـ يصبح أمراً عاماً، يشتمل في طيّاته المخلوقات بكافّة أصنافها، أعمّ من أن تكون ملَكاً، أو جنّاً، أو إنساناً، أو حيواناً، أو نباتاً، أو جماداً.

---

[١] ــ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٧٨.

٢ ــ المصدر نفسه.

[٣] ــ المصدر نفسه.

يقول ابن عربي: ((واعلم أنه ما من جنس من أجناس المخلوقين إلا وقد أوحي إليه من ملك، وجنّ، وحيوان، ونبات، وجماد))[١].

وهذا المعنى للوحي، يحظى بتعميم يستطيل ليبلغ البشر كافّة، كما هو الحال مع بقية أنواع المخلوقات، لكن بلحاظ التفصيل لا المجموع، بمعنى أن الأجزاء الوجوديّة للإنسان حيث لوحظت منفصلة، فإنها جميعاً ـ كبقية الموجودات كافّة ـ مشمولة للوحي الإلهي، ومن هنا فهي عالمة بالله، وفي هذا يقول ابن عربي: ((فما من شيء فيه من شعر وجلد ولحم وعصب ودم وروح ونفس وظفر وناب إلا وهو عالم بالله تعالى بالفطرة بالوحي الذي تجلّى فيه))[٢].

إلا أن هذا الإنسان عينه، بلحاظ مجموعيّته جاهل بالله، وهو بنظره وتأمله وتفكيره في ذاته يجعل جهله علماً، ويفهم أن له صانعاً صنعه وخالقاً من العدم أبدعه.

يقول ابن عربي: ((فالإنسان من حيث تفصيله عالم بالله، ومن حيث جملته جاهل بالله حتّى يتعلّم، أي يعلم بما في تفصيله))[٣].

والسمة الهامّة للوحي بمعناه العام، هي أن المخاطب فيه ليست له قدرة التخلّف عنه، وإنما ينصاع له ويعمل طبقه دونما أي تردّد أو ترديد، وهنا أقدمت أمّ موسى على رمي طفلها الرضيع في النهر الهائج، وكما أوحي إليها عملت، وذلك عندما وقع الوحي: ((أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ)) (القصص: ٧).

---

١ ــ المصدر نفسه، ص٦٣١ ـ ٦٣٢.

٣ ــ المصدر نفسه، ص٧٨.

٣ ــ المصدر نفسه.

((فدلّ على أنّ الوحي أقوى سلطاناً في نفس الموحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه)) كما يقول ابن عربي[١].

ومن هنا، يمكن الخروج بملاك يمتاز به الوحي عمّا سواه، وهو كلّ خطاب، وكلّ وارد، وكل إلقاء يصاحبه تردّد ويبقى لمخالفة النفس معه مجال وفسحة، فليس بوحي، ذلك أن الوحي لا يترك مجالاً للفكر والتدبير، وإنما يتسلّط مسيطراً سيطرةً تامةً وشاملة على كيان الإنسان ووجوده[٢].

ومن مجموع ما تقدّم، يمكن الخروج بهذه النتيجة وهي: أن ابن عربي يرى في الوحي ـ بمفهومه العام ـ حقيقة واحدة، تُظهر نفسها على صور وأشكال متنوّعة، شكلاً في نحل العسل، وآخر مع النبي والولي، ومن هنا لا تختصّ حقيقة الوحي بالنبي، بل ولا بالولي أيضاً، وإنما تستوعب الموجودات كافّة، مع فارق وهو أن الإنسان إذا أراد أن يكون مشمولاً بلحاظ وجوده المجموعي للوحي، فمن الضروري أن تلتقطه عناية إلهية خاصّة، تشكّل في بعض الأحيان ظواهر تهذيب النفس، والعمل وفق الشريعة، وقطع التعلّقات... أرضيةً مناسبةً لهذه العناية.

ويصرّح ابن عربي في بعض المواضع، بأنّ الوحي انقطع بعد وفاة رسول الله ﷺ ورحيله عن الدنيا انقطاعاً تاماً، أما الأولياء وأهل المعرفة فليس بحوزتهم سوى الإلهام فقط، يقول: ((واعلم أنّ لنا من الله الإلهام لا الوحي، فإن سبيل الوحي قد انقطع بموت رسول الله ﷺ))[٣].

ومن الواضح، أن مراد ابن عربي في هذه الموارد وأمثالها الوحي بمعناه

---

١ ــ المصدر نفسه، ص٧٨.

٢ ــ المصدر نفسه.

٣ ــ المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣٨.

الخاص الذي جاء ذكره في كلمات القيصري[١]، والسيد حيدر الآملي[٢]، واعتُبر واحداً من مختصّات الأنبياء ﷺ.

وإضافةً إلى حيثية رعاية الأدب التي استدعت تخصيص الوحي بمعناه الخاصّ بالأنبياء، ثمّة تفاوت ما بين الأنبياء وغيرهم، يكمن في كونهم المتلقّين الوحيدين للأمر والنهي، ولأحكام الشريعة بشكل عام، أما الآخرون فلا يتحلّون بهذه المنـزلة، فهم تابعون للنبي على الصعيد الشرعي، وكلّ تكليف يوجّه إلى أتباع نبيٍّ من الأنبياء يرد في شريعته هو نفسه، ومن ثم فليس هناك تكليف جديد في حقّ أحدٍ بعد النبي الخاتم.

يقول ابن عربي: ((فكلّ من قال من أهل الكشف: إنّه مأمور بأمر إلهي في حركاته وسكناته، مخالف لأمر شرعي محمّدي تكليفي، فقد التبس عليه الأمر))[٣].

ومنشأ هذا الالتباس، يمكن أن يكون تجلّياً إلهياً على صورة النبي، يأمره أو ينهاه، أو وصولاً إلى مقامٍ يسمع فيه ما قيل للنبي، وفي هذه الحالة الأخيرة يقول الولي: إن الله أمرني أن أفعل كذا وكذا، فيما المخاطب الأصلي بهذا الأمر إنما كان نفس النبي، والولي إنما سمع ذاك الخطاب الذي توجّه إلى شخص النبي، وفي هذا يقول ابن عربي: ((فيقول أمرني الحق، وانما هو في حقّه تعريف بأنه قد أمر))[٤].

وحتّى النبي عيسى ﷺ الذي يرجع في آخر الزمان، ليس من وحيٍ ينـزل

---

١ ـ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١١١.

٢ ـ السيّد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤٥٤.

٣ ـ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص١٧٩.

٤ ـ المصدر نفسه.

عليه، بَل ليس سوى الإلهام، ذلك أنه تابع ـ في رجعته هذه ـ للسنّة المحمّدية، وعلى وفقها يكون عمله وفعله، ولهذا يقول ابن عربي: ((فله الكشف إذا نزل، والإلهام))[١].

أما عن الإلهام، فيرى ابن عربي فيه نوعاً من الإخبار الإلهي، يقع على شكلين: إما مع واسطة أو بدونها.

أ ـ أما الإلهام عن واسطة، فيتحقّق عن طريق المَلَك المستور عن عيون الطرف الملْهَم وغير المشهود له.

ب ـ وأما الإلهام لا عن واسطة، فيتحقّق من خلال علاقة مباشرة مع الحقّ، وعن طريق خاصّ يربط العبد والحق[٢].

وفي القسم الأوّل من قسمي الإلهام، يصبح التغاير ما بين الوحي النبوي والإلهام الوَلَوِي كامناً في مشاهدة النبي ـ بالرؤية البصرية ـ المَلَك عند الوحي، أي المَلَك الذي يمثّل واسطة الوحي عينها، أما الولي فلا يحسّ عدا بأثره دون أن يراه بالبصر[٣].

ويشرّح ابن عربي في ((الفتوحات)) الفارق ما بين الولي والنبي في تلقّي العلوم والمعارف، بالقول بأن الولي يحسّ بترول الأرواح على قلبه، دون أن يرى ملاكاً نازلاً، على خلاف النبي، ويردف كلامه بالقول: ((فالولي يشهد الملائكة ولكن لا يشهدها ملقيةً عليه، أو يشهدون الإلقاء ويعلمون أنه من المَلَك من غير مشهود، فلا يَجمع بين رؤية المَلَك والإلقاء منه إليه إلا نبي أو رسول))[٤].

---

١ ــ المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣٨.

٢ ــ المصدر نفسه.

٣ ــ المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩.

٤ ــ المصدر نفسه، ج٢، ص٥٦٩.

أما القسم الثاني للإلهام الذي يتمّ دون وساطة، فهو أرفع وأشرف أنواع إلقاء الحقائق إلى العبد، وهو نوعٌ من الإلقاء يشترك فيه النبي والولي[١].

ومن هنا يُعلم، أن ثمة تغاير يميّز النبي عن الولي، إضافة إلى التغاير المضموني ما بين الوحي والإلهام، وهو أن النبي يرى المَلَك في الإلقاء عن واسطة، أما الولي فلا يحظى بمشاهدة بصرية.

ولكي نستجمع هذه المطالب كافّة مع كلمات القيصري فيما يرجع الى الفارق الموجود ما بين الوحي والإلهام[٢]، يمكن القول: إن ما يُلقى للنبي بوصفه شريعة يكون على الدوام بوساطة المَلَك الذي يراه النبي رؤية بصرية، وهو ما يعدّ من مختصّات النبي حينئذٍ، إلا أن النبي ـ علاوةً على ما عنده من مقام النبوّة والرسالة ــ له مقام الولاية أيضاً، وهو من ذلك يحظى بأنواع أخرى من الفيوضات الربّانية، وهذه الفيوضات الملقاة يشترك فيها النبي مع الولي، إلا أنها لا تمثّل وحياً بالمعنى الخاص، وإنما تتّصل بمقام الباطن، أي الولاية، وبناءً عليه، يمكننا الخروج بالنتائج التالية:

١ ـ ليس كلّ ما يلقى إلى النبي، مما يكون النبي مأموراً بإبلاغه الناسَ وتبليغه إليهم، فهذا الحكم يختصّ بتلك الفيوضات والإلقاءات الراجعة لمقام النبوة وشؤوناتها.

٢ ــ إن الإلقاءات المتّصلة بالشأن النبوي، تقع دائماً بوساطة المَلَك الذي يشاهده النبي بالرؤية البصرية.

٣ ـ هذه الإلقاءات، التي تمثّل الوحي بمعناه الخاص، من مختصّات النبوّة، وتشتمل دائرة الشريعة والتشريعات.

---

١ ــ المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣٩.

٢ ــ داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١١١.

٤ ـ إن ما يُلقى من حقائق إلى الولي عن طريق الإلهام، كثيراً ما يكون أرقى وأشرف مما يُلقى في الوحي على النبي، والسبب في ذلك أن مقام الولاية مربوط بالباطن، وهو في نفس النبي أرقى من مقام النبوّة، رغم اطلاع النبي ـ من زاوية حظيانه بمقام الولاية ـ على تلك الحقائق المُفاضة على الولي.

٥ ـ يدرج الوحي المصاحب لشهود المَلَك وسماع حديثه في الكشف الشهودي (الصوري) التوأم والكشف المعنوي، أمّا الإلهام فمن الممكن أن يكون كشفاً معنوياً محضاً.

ووفقاً للنقاط المشار إليها آنفاً، يبدو كلام الغزالي في التفريق بين نزول الحقائق على قلب النبي (الوحي) ونزولها على قلب الولي، غير تام، فالغزالي يعتقد بأن المائز ما بين النبي والولي يكمن في نزول المَلَك على النبي، على خلاف الولي الذي لا ينزل عليه مَلَك قطّ.

لكن ابن عربي، يرى هذا الكلام خاطئاً، والمنشأ الذي نجم عنه خطأ الغزالي هو: إغضاؤه عن ذاك النوع من الإلهام الذي يقع بوساطة المَلَك، وما كان ينعم به الغزالي نفسه اعتبره كلّ ما ينعم به الأولياء ويبلغونه، ولا شك ـ كما يراه ابن عربي ـ في أن الغزالي لو التقى إنساناً كاملاً لأطلعه على هذا النوع من الإلهام، ولارتضاه، وقَبِل به[1].

ويصرّح ابن عربي بأن الاختلاف ما بين النبي والولي (وهو اختلاف يشرح الموائز ما بين الوحي والإلهام أيضاً) لا يكمن في أصل نزول المَلَك وعدم نزوله، وإنما في ما ينزل المَلَك لاجله، أي ذاك الذي يُنزله المَلَك، ويرجع محصّل كلام ابن عربي إلى أن المَلَك يأتي النبيَّ بشريعة مستقلّة، على خلاف ما يأتي به

---

[1] ــ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص٣١٦.

المَلَكُ الوليَّ، والذي حتى لو كان أمراً واقعاً في نطاق الشريعة وأحكامها فإنّما يكون لإطْلاعه عليها بوصفها شريعةً نازلةً على النبي، من حيث أنه لم يكن مطّلعاً عليها من قبل، أو يكون ذلك لخطأ من أخطاء الاجتهاد الذي دفعه إلى الاعتقاد بعكس الواقع، ومن هنا، من المستحيل أن يُلهم الولي بحكمٍ يخالف الشريعة الواقعية للنبي الذي يقع هذا الولي في مداره وتابعاً له، رغم إمكانية أن يكون الحكم الذي أُلْهِمَه الولي مخالفاً لفتاوى المجتهدين واجتهاداتهم، الأمر الذي يكشف حينئذٍ عن خطئهم في عملية استنباط الحكم المذكور[١].

لكن في الوقت عينه، لا ينبغي أن يفوت عن ناظرنا، أن ما يلقى على الأولياء ليس جميعه من الإلقاء الربّاني، كما وليست التمثّلات كافّة علامةً على نزول المَلَك، بل قد يتمثّل الشيطان للسالك ملقياً باطلاً على قلبه، ولهذا يجب على السالك أن يكون على استعداد وجهوزيّة دائمة، ليَزِن ما يُلقى في قلبه على الكتاب والسنّة، ليعلم بذلك أنّ ما لا يناغمهما ويأتي على وفقهما إنما هو إلقاءٌ شيطاني زائف[٢].

ومن هنا، يخطّئ ابن عربي الغزالي في مقولته: إن الانسان في معرض التلبيس على الدوام ما دام في عالم العناصر، أما عندما يفارق هذا العالم فتنفتح له أبواب السماء، فيأمن حينذاك من التلبيس، ذلك أن ذاك العالم، عالمٌ مصان محفوظ ومعصوم من الشياطين والمرجومين المبْعدين، ومن هنا كان ما يراه الإنسان في ذاك العالم حقّاً بأجمعه.

ويحاول ابن عربي تصحيح كلام الغزالي هذا فيما إذا حصل عروج السالك بروحه وجسده معاً، كما حصل مع رسول الله ﷺ في المعراج، أما

---

١ ــ المصدر نفسه.

٢ ــ المصدر نفسه، ج٣، ص٣٩.

السالك الذي لم يسهم جسده في هذا المعراج، وإنما سارت روحه في ذلك العالم العلوي فيما بقي جسده راكداً في البيت، فهو غير مصان من التلبيس، إلا إذا كانت معه علامة يميّز بها الحقّ من الباطل[١].

يقول ابن عربي: ((فإن كان له علامة يكون بها على بيّنة من ربّه، وإلا فالتلبيس يحصل له وعدم القطع بالعلم في ذلك إن كان منصفاً، وقد يكون الذي شاهده حقاً ويكون معصوماً محفوظاً في نفس الأمر ولكن لا علم له بذلك))[٢].

ومن هنا، يتّضح الفارق الهام الآخر ما بين الوحي والإلهام، وهو أن الوحي مصانٌ دائماً عن تلبيس إبليس، ومن ثم فالأنبياء محاطون بالعصمة الإلهية على صعيد المراحل كافّة، من الفهم، والإدراك، والتلقّي، كلّ ذلك على خلاف الإلهام.

ويشير ابن عربي في موضع آخر إلى التفكيك بين التجربة والتعبير، وهي مسألة هامّة أيضاً، إنه يصرّح بأن السالك قد يشاهد في شهوده أمراً حقّاً، إلا أنه يتورّط في تفسيره وبيانه في خطأ والتباس، يقول ابن عربي: ((وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء عليهم السلام، كان الرجوع إلى كشف الأنبياء عليهم السلام، وعلمنا أن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره، فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا، فإن كشفه صحيح، وأخبر عمّا رأى، ويقع الخطأ في التعبير لا في نفس ما رأى، فالكشف لا يخطئ أبداً، والمتكلّم في مدلوله يخطئ ويصيب))[٣].

وهذا الكلام يشير إلى جملة نقاط تستحقّ الانتباه والتأمّل:

---

١ ــ المصدر نفسه، ج٢، ٦٢٢.

٢ ــ المصدر نفسه.

٣ ــ المصدر نفسه، ج٣، ص٧.

١ ـ إن كشف النبي من وجهة نظر ابن عربي، والذي صيغ في الكتاب والسنّة، كشفٌ مصان عن الخطأ، وليس سوى صدق محض، ومن ثم، فهو يمثّل ـ على الدوام ـ معياراً لتقييم المكاشفات والمشاهدات الأخرى التي يلاحظها أهل المعرفة.

٢ ـ قد يتّفق أن يزيغ السالك عن جادّة الصواب في تعبيره، رغم صحة شهوده ومطابقته للواقع، تماماً كشخصٍ يرى في مشاهداته الظاهرية شخصاً آخر في ظلمة الليل، يتسلّق جدار منزلٍ ما، فيقول: ((لقد دخل سارق إلى المنزل))، فيما يكون المتسلّق صاحب المنزل نفسه، وإنما اضطر لفعلته هذه بسبب إضاعته مفتاح بيته، مما أجبره على تسلّق جدار البيت، إنّ المشاهد لم يخطئ في رؤيته شخصاً يتسلّق جدار منزل جاره، إذ ما رآه وقع وحصل، إلا أن خطأه كان في إخباره عما رآه، والسبب الذي يؤول إليه خطؤه هذا هو أنه لم يقنع بالإخبار عما رآه بالمطابقة، وإنما أضاف على الواقع الذي رآه زوائد من عنده.

٣ ـ لا يخطئ الكشف أبداً، وهذا المعطى يتعارض ـ بحسب الظاهر ـ مع ما كنّا سالفاً قد نقلناه عن ابن عربي، ذلك أن ابن عربي يتحدّث عن تلبيس إبليس، وأنّه ـ أي إبليس ـ قد يُلقي في خيال السالك ما يشبه ما يراه في مشاهداته، ملبّساً الأمر عليه، وقد فصّل ابن عربي في الباب المئتين والثلاث والثمانين من الفتوحات المكيّة.. فصّل الكلام حول هذه النقطة بالذات[١]، إنه يركّز مصرّاً على أن السالك يخضع على الدوام لمراقبة إبليس لكي يزيغه عن الطريق بما يلقيه إليه من الباطل[٢]، ولعلنا إذا ما اعتبرنا إلقاءات إبليس

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٦٢٠ ـ ٦٢٤.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٦٢٢.

مكاشفة، فسوف يمكننا الحكم على: ((الكشف لا يخطئ أبداً)) بما ينسجم مع مقولة ابن عربي، ومن ثمّ، رفع التعارض المتراءى ظاهرياً بين كلماته.

اتضح إلى هنا، أن الخاصيّة الهامّة للكشف والشهود الذي يعبّر عن أبرز مصاديق التجربة الدينية في العرفان الإسلامي، هي البعد المعرفي، وبدورنا، سوف نسعى فيما سيأتي من فصول لمتابعة نظريّات ابن عربي المتصلة بالمدد المعرفي الذي تؤمّنه التجربة العرفانية، محلّلين أيضاً علاقة هذا النوع من المعرفة بالمعرفة العقلانية، وما يرجع لذلك من موضوعات وقضايا.

الفَصْلُ ٱلثَّانِي

التجربة العرفانيّة والمعرفة المافوق عقلانيّة

العلم العقلي ومحدوديّاته:

يرى ابن عربي العلوم والمعارف على ثلاث مجموعات، وفقاً للأساس المنهجي وكذلك للمحتوى والمضمون، هي:

١ ـ العلم العقلي: وهذا النوع من العلم، يشمل في طيّاته المعارف كافّة التي يحصل عليها الإنسان إمّا بالبداهة أو عقب ممارسات تفكيرية وتأمّلية.

يقول ابن عربي: ((وهو كلّ علم يحصل لك ضرورةً أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل))[١].

وهذا النوع من العلوم يراه ابن عربي عرضةً للإصابة والخطأ معاً[٢]، ورغم ما يتحدّث به ابن عربي أحياناً عن البرهان الساطع والدليل القاطع[٣] في مجال العلوم النظرية، إلا أنه لا يرى ـ في المحصّلة ـ في العلوم العقلية رافعاً للشك

---

١ ـ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، ج١، ص١٢٦.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٢٨.

والتذبذب، ما لم يقع العقل تحت إشراف القوّة القدسية وحمايتها وسلطانها، ومن ثم تحصل الحقائق والمعارف عن طريق تعلّمها من معلّمها الأساس وهو الحقّ تعالى، لا بالتقليد والاتباع للقوّة المفكّرة، إن ابن عربي يكتب في رسالته المعروفة إلى الفخر الرازي فيقول: ((واعلم أنّ أهل الأفكار، إذا بلغوا فيه الغاية القصوى، أدّاهم فكرهم إلى حالة المقلّد الصميم، فإن الأمر أعظم من أن يفعله الفكر، فما دام الفكر، فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصريف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذن: ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود، ولا يبقى ما هو في قيد نظره وكسبه، فإنه على شبهة في ذلك))[1].

ويذكر ابن عربي في هذا المقطع من كلامه جملة قضايا هامة على نحو الاختصار لكن مع صراحة هي:

أ ـ إن أهل الفكر مقلّدون.

ب ـ لا يمكن للإنسان الوصول إلى اليقين باعتماده الفكر وسيلةً ومنهجاً.

ج ـ إن مجال المعرفة العقلية ذات الأداة الفكرية محدود، ولا يمكن تخطّي هذا المجال الضيّق.

د ـ للعقل قدرة على تحرير ذاته من أسر الفكر، ليضع نفسه في مهبّ نسيم الجود، فيتعلّم الحقائق من الحقّ تعالى.

---

[1] ـ ابن عربي، رسائل ابن العربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص٣. (لقد تمّت طباعة نص هذه الرسالة مرفقةً بها ترجمتها القديمة من جانب السيد نجيب مايل هروي في مجموعة حملت عنوان ((رسائل ابن عربي))، نشرتها مؤسسة النشر ((مولى)) [بالفارسية]، كما جرى نشر الترجمة الجديدة [للفارسية] لهذه الرسالة بقلم الكاتب ضمن مجموعة حملت عنوان ((سروش هدايت))، وقام بالنشر ((مركز ترجمه ونشر كتاب))).

ذمّ اتّباع نتائج الفكر والتأمّل:

ويشرح ابن عربي ـ في موضع آخر ـ رؤيته في هذا المجال بتفصيل أكبر فيقول: ((وهذا من أعجب الأمور عندنا، أن يكون الإنسان يقلّد فكره ونظره، وهو محدَث مثله، وقوّة من قوى الإنسان التي خلقها الله فيه، وجعل تلك القوّة خديمة العقل، ويقلّدها العقل فيما تعطيه هذه القوّة، ويعلم أنها لا تتعدّى مرتبتها، وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوّةٍ أخرى، مِثلِ القوة الحافظة والمصوّرة والمتخيّلة، والقوى التي هي الحواس، من لمسٍ وطعم وشمّ وسمع وبصر؛ ـ (نقول:) ومع هذا القصور كلّه، يقلّدها العقل في معرفة ربّه، ولا يقلّد ربّه فيما يخبر به عن نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ـ صلى الله عليه (وآله) وسلّم! ـ فهذا من أعجب ما طرأ في العالَم من الغلط!

(حدود آفاق العقل من حيث قواه الظاهرة والباطنة). وكلّ صاحب فكر (هو) تحت حكم هذا الغلط بلا شك؛ إلا من نوّر الله بصيرته، فعرف أن الله قد أعطى كل شيء خلقه. فأعطى السمع خلقه، فلا يتعدّى إدراكه، وجعل العقل فقيراً إليه، يستمدّ منه معرفة الأصوات، وتقطيع الحروف، وتغيير الألفاظ، وتنوّع اللغات، فيفرّق بين صوت الطير، وهبوب الرياح، وصرير الباب، وخرير الماء، وصياح الإنسان، ويُعار الشاء، وثؤاج الكِباش، وحُوَار البقر، ورُغاء الإبل، وما أشبه هذه الأصوات كلّها، وليس في قوّة العقل، من حيث ذاته، إدراك شيء من هذا ما لم يُوصلُه إليه السمع.

وكذلك القوّة البصرية: جعل الله العقل فقيراً إليها فيما توصله إليه من المبصَرات، فلا يعرف (الإنسان) الخضرة، ولا الصفرة، ولا الزرقة، ولا البياض، ولا السواد، ولا بينهما من الألوان، ما لم يُنعم البصرُ على العقل بها. وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس))[1].

---

[1] ـ ابن عربي، الفتوحات المكيّة (الطبعة الجديدة) ج٤، ص٣١٦ ـ ٣١٨.

ويواصل ابن عربي كلامه بالحديث عن قوّتي الخيال والحافظة، شارحاً حاجة هاتين القوّتين إلى الحس، ثم يقول: ((ثم إن القوّة المفكّرة، إذا جاءت إلى الخيال، افتقرت إلى القوّة المصوّرة لتركّب بها، مما ضبطه الخيال من الأمور، صورة دليلٍ على أمرٍ ما، وبرهانٍ تستند فيه إلى المحسوسات أو الضرورات، وهي أمور مركوزة في الجبلّة، فإذا تصوّر الفكر ذلك الدليل، حينئذٍ يأخذه العقل منه، فيحكم به على المدلول))[١].

ثم يؤكّد ابن عربي على الموانع والاشتباهات والأخطاء التي تبتلي بها هذه القوى جميعها، متحدّثاً عن ضرورة فصلها عمّا هو صحيح ثابت، يقول: ((وما من قوّةٍ إلا ولها موانع وأغاليط، فيحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت))[٢].

ويرى ابن عربي أن العقل يبقى عرضةً للنقص والخطأ والمحدوديّة طالما حاول تأمين معارفه مستعيناً بهذه القوى، ذلك أن هذه القوى أمراض وآفات[٣].

في الوقت عينه، للعقل جهتان من القوّة: إحداهما: أن لديه بالفطرة معارف ضرورية، وثانيتهما: أنّ له صفة القبول والرضا، ومن هنا، ثمة إمكان في تلقّيه الحقائق ـ بالمباشرة ودون تدخّلٍ من هذه القوى ـ من الله تعالى بشكل جيدٍ وصافٍ وخالص وأصيل.

والنتيجة التي يخرج بها ابن عربي من هذا البحث، هو تقدّم وأولوية المعرفة الحاصلة عن طريق المكاشفة الشهودية للأنبياء والأولياء على تلك الحاصلة بوساطة التفكير والنظر في مجال الإلهيات: ((فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأنّ الذي يكسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده

---

١ ــ المصدر نفسه، ج٤، ص٣١٦.

٢ ــ المصدر نفسه.

٣ ــ المصدر نفسه، ج٤، ص٣١٩.

صفة القبول، فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربّه ما يخبر به عن نفسه - تعالى! - أولى من قبوله من فكره، وقد عرفَ أن فكره مقلّد لخياله، وأن خياله مقلّد لحواسّه؛ ومع تقليده، فهو غير قويّ على إمساك ما عنده، ما لم تساعده على ذلك القوّة الحافظة والمذكّرة))[١].

تقدّم المعرفة الحاصلة بالكشف على المعرفة العقلية:

وطبقاً للأساس السالف الذكر، يميل ابن عربي لصالح النقل الصحيح الحاكي عن الإخبار الإلهي عن نفسه والكشف التام النبوي والوَلَوِي، عندما يقع تعارض بينه وبين الفكر، فيرى النقل مقدّماً على نتاجات الفكر البشري، ذلك أن اتّباع الحق تعالى في مقام تعريفه ذاتهِ لنا (بشكل مباشر بالكشف والشهود، أو غير مباشر عن طريق كلام الأنبياء) أجدر من اتباع الفكر والنظر، المشوب بالخطأ والاشتباه، والمحتاج بذاته إلى قوى أخرى توجد موانع وعقبات دون تحقّق كلّ واحدة منها.

يقول ابن عربي: ((... إن ثمّ قوة أخرى وراءك، تعطيك خلاف ما أعطتك القوّة المفكّرة، نالها أهل الله: من الملائكة، والأنبياء، والأولياء، ونطقت بها الكتب المنـزلة؛ فاقْبَل منها هذه الأخبار الإلهية. فتقليد الحقّ أولى. وقد رأيت عقول الأنبياء، على كثرتهم، والأولياء قد قبلتها، وآمنت بها، وصدّقتها؛ ورأت أن تقليدها ربّها في معرفة نفسه، أولى من تقليد أفكارها...))[٢].

---

١ ــ المصدر نفسه، ص٣٢٠.

٢ ــ المصدر نفسه، ص٣٢٠ - ٣٢١.

علم الأحوال:

٢ ـ علم الأحوال: يرى ابن عربي أن: ((العلم الثاني علم الأحوال، ولا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدّها، ولا يقيم على معرفتها دليلاً البتّة، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذّة الجماع، والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتّصف بها ويذوقها...))[1].

وهذا العلم ـ كالعلم العقلي ـ هو الآخر في مدار الاشتباه والخطأ، إلا أنّ خطأه من نوعه واشتباهه من صنفه، تماماً ((كمن يغلب على محل طعمه المِرَّةُ الصفراء، فيجد العسل مرّاً، وليس كذلك، فإن الذي باشر محلّ الطعم إنما هو المِرّة الصفراء))[2].

علم الأسرار:

٣ ـ علم الأسرار: يقول ابن عربي: ((وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع، يختصّ به النبيّ والولي))[3].

وهذا النوع من العلوم، ينقسم إلى قسمين:

أ ـ قسم يشبه النوع الأول، يدرك بوساطة العقل، مع فارق وهو أن العالِم في ذاك النوع يصل إلى مدركاته عن طريق التفكير والنظر، أما هنا، فلا تحصل المدركات نتيجة عملية تفكير أو نظر وإنما بإفاضة الروح القدس لها، وبتعبير آخر: ((مرتبة هذا العلم أعطت هذا))[4].

---

١ - ابن عربي، الفتوحات المكيّة (الطبعة الجديدة)، ج١، ص١٣٩.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه، ص١٤٠.

٤ - المصدر نفسه.

ب ـ القسم الآخر، ينحل بدوره أيضاً إلى نوعين، أحدهما يرتبط بعلم الأحوال، بيد أنه أكثر شرفاً منه، وثانيهما من نوع الأخبار التي للصحّة والخطأ سبيل إليها، إلا إذا كان صدق مخبِرِها وعصمته أمراً ثابتاً مؤكّداً، كأخبار الأنبياء ـ سلام الله عليهم ـ عن الله تبارك وتعالى.

كمثال، إن مقولة صاحب علم الأسرار ((ثمة جنّة)) هو من نوع علم الخبر، وقوله عن القيامة: أن فيها حوضاً أحلى من العسل من نوع علم الأحوال الذي هو علم الذوق، أما مقولته: ((كان الله ولا شيء معه))[١] فهي من نوع العلم العقلي حيث هي مدركة بالنظر وإعمال الفكر[٢].

إن علم الأسرار هو ما يسمّيه ابن عربي في موضع آخر بـ((العلم الإلهي)) ويراه، ((أصل العلوم كلّها، وإليه ترجع))[٣] وبناءً عليه فـ((العالِم به يعلم العلوم كلّها ويستغرقها، وليس صاحب تلك العلوم (الأخرى) كذلك، فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط...))[٤].

---

١ – إن جملة ((كان الله ولا شيء معه)) تترجم إلى اللغة الفارسية ((خدا هست وچيزي با أو نيست)) وليس ((خدا بود وچيزي با أو نبود))، ذلك أن ابن عربي نفسه والكثير من العرفاء أيضاً، يذكرون أن ((كان)) في هذه الجملة لا تدل على الزمان الماضي، وإنما تحكي عن أصل الثبوت والتحقّق، وهذا الأمر لم يراعه أكثر مترجمي هذه الجملة إلى اللغة الفارسية، يكتب الفيض الكاشاني بأن الجنيد حينما سمع ((كان الله ولم يكن معه شيء))، قال: ((الآن كما كان))، بل إن هذه الضميمة موجودة في الحديث، حيث إن ((كان الله)) فيه، من قبيل (وكان الله عليماً حكيماً)). (محسن الفيض الكاشاني، كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ص٣٢).

٢ – ابن عربي، الفتوحات المكيّة (الطبعة الجديدة)، ج٤، ص١٤٠.

٣ – المصدر نفسه، ج٢، ص٣٢٨.

٤ – المصدر نفسه، ج١، ص١٤٠.

معيار إمازة المعرفة العقلية النظرية عن المعرفة العرفانية:

ويفكّك ابن عربي بين العلم الحاصل من العقل النظري وبين المعرفة الحاصلة عن التجربة العرفانية، والتي أسماها هو علم الأسرار، واضعاً معياراً للتمييز بين هذين النوعين من المعرفة، يقول: ((فكل علم اذا بسطَتْه العبارةُ، حسُن وفُهم معناه، أو قارب وعذب عند السامع الفَهِم، فهو علم العقل النظري، لأنه تحت إدراكه وممّا يستقلّ به لو نظر)) [1].

والحال أن علم الأسرار عندما يصاغ في قالب من الألفاظ فإنه يبدو صعباً سمجاً مستعصياً على الفهم [2]، وعلى حدّ تعبير القيصري، فإن أهل الله حصلوا على هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين، وما يذكرونه لشرح ما وصلوا إليه من أمور تشبه الدليل والبرهان إنما يذكرونه لمجرّد كونه منبّهاً للأخوة أصحاب الاستعداد، ذلك أن الدليل لا يضيف إليها إلا الخفاء والإبهام، كما لا يفضي البرهان إلا إلى البعد عنها [3].

العلم الكسبي والعلم الوهبي:

ويقسّم ابن عربي، في موضع آخر، العلوم إلى قسمين: علوم كسبية وعلوم وهبية، قائلاً في توضيح ذلك: ((نحن نعلم أن ثمّ علماً اكتسبناه من أفكارنا ومن حواسنا، وثمّ علماً لم نكتسبه بشيء من عندنا، بل هبة من الله عز وجل أنزله

---

١ - المصدر نفسه، ص١٤٦.

٢ - المصدر نفسه، ١٤٦ ـ ١٤٧.

٣ - داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، تصحيح السيد جلال الدين الاشتياني، ص٧.

في قلوبنا وعلى أسرارنا، فوجدناه من غير سبب ظاهر، وهي مسألة دقيقة، فإن أكثر الناس يتخيّلون أن العلوم الحاصلة عن التقوى علوم وهب، وليست كذلك، وإنما هي علوم مكتسبة بالتقوى، فإن التقوى جعلها الله طريقاً إلى حصول هذا العلم فقال: ((إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً))، وقال: ((واتقوا الله ويعلّمكم الله))، كما جعل الفكر الصحيح سبباً لحصول العلم، لكن بترتيب المقدّمات، كما جعل البصر سبباً لحصول العلم بالمبصَرات، والعلم الوهبي لا يحصل عن سبب بل من لدنه سبحانه، فاعلم ذلك حتى لا تختلط عليك حقائق الأسماء الإلهية، فإن الوهّاب هو الذي تكون أعطياته على هذا الحدّ بخلاف الإسم الإلهي الكريم والجواد والسخيّ، فإنه من لا يعرف حقائق الأمور لا يعرف حقائق الأسماء الإلهية، ومن لا يعرف حقائق الأسماء الإلهية، لا يعرف تنزيل الثناء على الوجه اللائق...))[1].

والجدير بالذكر أن ابن عربي يقدّم معنى أكثر عموميّة للعلم الوهبي، في مواضع أخرى من كلماته، ليضعه إزاء كل علمٍ يصل إليه الإنسان بوساطة التفكير والنظر، وفي هذا التفسير، ثمة طريقان ـ عموماً ـ للحصول على العلم، أحدهما: التفكير، والآخر: الوهب، والذي هو تعبير آخر عن الفيض الإلهي[2]، ولا يرى ابن عربي التفكير طريقاً باعثاً على الطمأنينة في إطار تحصيل العلم والمعرفة، وذلك لما للفساد والخطأ من منفذٍ إليه، ولما في صحّته من الشكّ والترديد[3].

---

[1] ـ ابن عربي الفتوحات المكيّة، الطبعة القديمة، دار صادر)، ج١، ص٢٥٤.

[2] ـ المصدر نفسه، ص٢٦١.

[3] ـ المصدر نفسه.

دائرة العلم الوهبي:

يرى ابن عربي أن العلم الوهبي، الحاصل عن طريق الكشف والوجود، علم عام، يشتمل العلوم كافّة، وليس فقط لا يحتاج الى التفكير وطيّ مسير النظر للوصول إلى بعض العلوم، بل إن ((...الاشتغال بالفكر حجاب..))[١]، ومانع أيضاً من الاستفادة من العلوم الوهبيّة كما هو المفترض.

ويدّعي ابن عربي، أنه استقى علومه ومعارفه من الله، فكان سبحانه المصدر الذي أمدّه بالمعرفة، معتبراً أن هذه العلوم جاءته عن طريق تخلية القلب من التفكير، وتهيئته لقبول الواردات، وهو ما جعله يدرك الأمور على ما هي عليه، ويعي الحقائق على الحالة التي تكون عليها، ما هي هذه القضايا؟ وما هي هذه الحقائق الإلهية؟.. إن ابن عربي لا يشك في أيّها على الإطلاق، إذ: ((من هناك هو علمنا والحقّ سبحانه معلّمنا))[٢].

علّة عدم الاعتماد على العلوم غير الوهبيّة:

يعتبر ابن عربي أن السبب الكامن وراء عدم الاعتماد على العلوم غير الوهبية ـ سواءٌ منها الآتية عن طريق الحسّ أو الحاصلة بالعقل ـ هو عُرضتها للخطأ وعدم الإصابة، مستدلاً على ذلك بأن الإنسان في مثل هذه المناهج الواقعة في سياق كسب العلم ليس سوى مقلّد للحواس والعقل، فالإنسان مضطّر لتقليد الحسّ فيما يعطيه من معلومات، إلا أن هذا الحسّ تارة يسير على جادّة الصواب وأخرى يعتريه الخطأ والانحراف، وهكذا علاقة الإنسان بعقله، إنه يقلّده فيما

---

١ – المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢٣.

٢ – المصدر نفسه، ج١، ص٥٦.

يعطيه سواء كان المعطى أمراً ضرورياً أو نظرياً، والعقل بدوره هنا يقلّد التفكير، ومعطيات هذا الأخير تارة تكون صحيحة وأخرى غير صحيحة، ومن هنا يكون درك العقل للأمور أمراً اتفاقياً يقع على عاتق الصدفة[1]، ومن هنا رجّح ابن عربي العلم الوهبي على غيره، حيث ينشأ العلم الوهبي من العلم الإلهي الذي لا سبيل للخطأ والاشتباه إليه.

إلا أن العلم الوهبي يمكن أن يكون بوساطة الأنبياء والأولياء بالرجوع إلى مقولاتهم وإخباراتهم، كما يمكن أن لا يكون عبر هذه الوساطة، وذلك بأن ((يسع بكثرة الطاعات حتى يكون الحقّ سمعه وبصره وجميع قواه، فيعرف الأمور كلّها بالله، ويعرف الله بالله، إذ ولا بدّ من التقليد، وإذا عرفت الله بالله، والأمور كلّها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل))[2].

الإلهيّات وسلبيّة المعارف العقلية:

يرى ابن عربي ان المعرفة السلبيّة التي تقتصر على تقديمها المعرفةُ العقلية في مجال الإلهيات، تمثّل واحدة من المحدوديات العامّة لهذه المعرفة، فليس للعقل من منفذٍ يمكنه عبره تقديم أحكام إيجابية إثباتية ترجع إلى الله باستخدام طريق الفكر والنظر، يقول موضحاً ذلك: ((لمّا كانت أمهات المطالب أربعة وهي: هل، وما، وكيف، ولم، ... فهل ولم مطلبان روحانيّان بسيطان يصحبهما ما هو، فهل ولم هما الأصلان الصحيحان للبسائط، لأن في ما هو ضرب من التركيب خاصّة، وليس في هذه المطالب الأربعة مطلب ينبغي أن يسأل

---

١ - المصدر نفسه، ج٢، ص٢٩٨.

٢ - المصدر نفسه.

به عن الله تعالى من جهة ما تعطيه الحقيقة، إذ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه سبحانه، ولهذا قال: ﴿**ليس كمثله شــيء**﴾ الشورى: ١٠، و﴿**سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون**﴾ الصافات: ١٨٠، فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه))[١].

والمقصود من المعرفة السلبية، المعرفة التنـزيهيّة البحتة، والتي تزوّدنا بمعرفة ناقصة عن الحقّ تعالى، فالعقل يدرك فقط خاصّية التعالي في الله سبحانه وتساميه عن الخلق، دون أن يقدر على إدراك جانب التجلّي والتنـزّل والتشبيه فيه.

علم فوق طور العقل:

من جملة المسائل الهامّة المتعلّقة بمعرفيّة التجربة العرفانية، القول بأنها طور فوق طور العقل، ويصرّح ابن عربي ـ في مواضع عدّة من كلامه ـ بأن علوم أهل الأسرار الحاصلة عن طريق الكشف والشهود بالتجلّي الإلهي وتلقّي الفيض القدسي، علوم تقع وراء حدود العقل ومجاله[٢].

إلا أنّ كلمات ابن عربي التي تشرح مقصوده من كلامه السالفة الإشارة إليه، يبدو متنوّعاً، بل ومتناقضاً في بعض الأحايين، فبعض مقولاته تشير إلى أن مقصوده من الطور الذي هو فوق طور العقل الذي تستكنّ فيه المعرفة الوهبيّة هو: ((إن هذه المعرفة التي يهبها الحقّ تعالى لمن شاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها، ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك

---

١ – المصدر نفسه، ج١، ص٩٣.

٢ – انظر، المصدر نفسه، ج١، ص٣١، ٢٧١، ٢٧٨، ٣٢٤، ج٢، ص١١٤، ١١٦، ١٢٨، ٥٢٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٦٠، ٦٧١، ج٣، ص١٦٤، ٢٩١، ج٤، ص١٦٨.

العقل، ثم هذه الأوصاف الذاتية لا تمكن العبارة عنها، لأنها خارجة عن التمثيل والقياس، فإنه ليس كمثله شيء، فكل عقل لم يكشف له من هذه المعرفة شيء يسأل عقلاً آخر...))[١].

ويستفاد من هذه العبارة:

أولاً: إنّ المعرفة الوهبيّة معرفة يفهمها العقل ويراها صحيحة، ومن ثم فهو يعترف بها ويقرّ لها.

ثانياً: إن العقل غير قادر - بالاستقلال واعتماد طريق الفكر والنظر - على الوصول إلى هذه المعرفة أبداً، ومن هنا كانت واقعةً في طور فوق طور العقل.

ثالثاً: رغم أن العقل يستقبل هذه المعارف بوساطة الفيض الإلهي ويقرّ بها، بيد أنه عاجز عن شرحها وتفسيرها بمنظومة المفاهيم والقضايا التي يحملها، ذلك أنها معرفةٌ لا تتقولب في هذه المفاهيم.

وفي موضع آخر، يخطو ابن عربي خطوةً أكثر تقدّماً، فيبيّن أن ما يأتي به النبيّ الصادق بوساطة الوحي فينقله إلى الناس، بعضٌ منه يرجع إلى الله سبحانه ويتحدّث عنه، هذا البعض يحيله الدليل عقلي، ((كان الدليل العقلي يحيلها))[٢].

إنّ ما يؤدّي إلى حيرة العقل أمران، فمن جهة يثبت العقل وجود الله ووحدانيّته وصفاته، فيبعث الرسول بدلائل متقنة تحكي عن رسالته الإلهية فيصدّقه العقل، ويقنع بصحّة إخباراته وما أتى به، ومن جهة أخرى ينسب النبي عينه أموراً لله تعالى، ويذكر له أوصافاً يراها العقل محالة وغير ممكنة[٣].

---

١ – المصدر نفسه، ج١، ص٩٤ ـ ٩٥.

٢ – المصدر نفسه، ص٢٢٨.

٣ – المصدر نفسه.

إذا شاهد النبي أو الولي في كشفه وشهوده أو تلقّى أمراً يتجاوز مجال العقل وحدوده ووقف العقل عاجزاً - بوساطة جهاز التفكير - عن إثباته أو نفيه، فهذا أمرٌ ينبئ عن محدوديته، وتقيّد دوائر المعرفة الفكرية، الأمر الذي يمكن الأخذ به والدفاع عنه، وكما هي الحواس عاجزة عن إدراك الأمور غير المحسوسة، ومن ثم فالمعرفة الحسيّة معرفة تقع داخل نطاق الماديّات، كذلك التفكير والنظر محدودين في نطاق خاصّ، يعجزان عن تخطّيه إلى نطاق ما ورائي أعلى.

وفي الحقيقة، الفكر مدرِك لعجزه ومحدوديّته، متفهِّم لحدوده ودوائره، إلا أن المسألة تكمن في أنه هل يمكن أن يحيل العقل والاستدلال العقلي أمراً ينادي بوقوعه وتحقّقه الكشفُ والشهودُ؟ ألا يعني ذلك خرقاً لمبدأ عدم التناقض في مجال الشهود والتجربة العرفانية؟

من جهة أخرى، من الواضح أن الحكم بثبوت المحالات العقلية في طورٍ من أطوار الوجود يعني خلل، بل وانهدام المعايير المنطقية في تقييم صحّة القضايا وسقمها، وكشف صحة وبطلان الاعتقادات والتصديقات.

على صعيد آخر، إن المنطق الحاكم على المقولات الإنسانية هو المنطق القائم على استحالة التناقض، وانطلاقاً من ذلك، فإذا ادّعى عارفٌ ما بأنه يشاهد في كشفه أموراً متناقضة، فمن الطبيعي أن مشهوداته لن تكون قابلة لأن تسكب في قوالب من قضايا ومفاهيم، وإذا ما تمّ ذلك - رغم هذه الممانعة - فإنها ستبدو حينئذٍ على صورة جملٍ مليئة بالشطحات مشوبة بالتناقض.

ولكي تتجلّى لنا آراء ابن عربي ومواقفه على هذا الصعيد، لا بدّ لنا من الرجوع إلى كلماته ومقولاته نفسه، ومن هنا سوف نحاول دراسة مقاطع من كلماته التي تشير إلى أن المعرفة الحاصلة عن طريق التجربة العرفانية (علم الأسرار) تعدّ طوراً فوق طور العقل.

خلوّ النفس من الأفكار ودوره في المعرفة العرفانيّة:

يقول ابن عربي شارحاً معنى الأميّة، في الباب ٢٨٩ من الفتوحات: ((الأميّة عندنا، من لم يتصرّف بنظره الفكري وحكمه العقلي في استخراج ما تحوي عليه من المعاني والأسرار، وما تعطيه من الأدلّة العقلية في العلم بالإلهيات، وما تعطيه للمجتهدين من الأدلّة الفقهية والقياسات والتعديلات في الأحكام الشرعية، فإذا سلم القلب من علم النظر الفكري شرعاً وعقلاً كان أميّاً، وكان قابلاً للفتح الإلهي على أكمل ما يكون بسرعة دون بطء، ويُرزق من العلم اللدنّي في كلّ شيء ما لا يعرف قدر ذلك إلا نبيّ أو من ذاقه من الأولياء، وبه تكمل درجة الإيمان ونشأته، ويقف بهذا العلم على إصابة الأفكار وغلطاتها، وبأيّ نسبة ينسب إليها الصحّة والسقم، وكلّ ذلك من الله، ويعلم، مع حكمه بالباطل، أنه لا باطل في الوجود، إذ كان كل ما دخل في الوجود من عين وحكم لله تعالى لا لغيره، فلا عبث ولا باطل في عين، ولا حكم، إذ لا فعل إلا لله، ولا فاعل إلا الله، ولا حكم إلا لله، ولا حاكم إلا الله، فمن تقدّمه العلم بما ذكرناه، فبعيد أن يحصل له من العلم اللدني الإلهي ما يحصل للأمّي منّا الذي تقدّمه ما ذكرناه، فإن الموازين العقليّة وظواهر الموازين الاجتهادية في الفقهاء تردّ كثيراً مما ذكرناه، إذ كان الأمر جلّه ومعظمه فوق طور العقل وميزانه لا يعمل هنالك... وفي قصّة موسى والخضر دليلٌ قويّ على ما ذكرناه))[1].

ويتمسّك ابن عربي - وهو يواصل كلامه - بكلمات الغزالي عن نفسه: ((فلمّا أردت أن أنخرط في سلكهم، وآخذ مآخذهم، وأغرف من البحر الذي

---

[1] - المصدر نفسه، ج٢، ص٦٤٤.

اغترفوا منه، خلوت بنفسي، واعتزلت عن نظري وفكري، وشغلت نفسي بالذكر، فانقدح لي من العلم ما لم يكن عندي)) [(١)].

وينتقد ابن عربي بعد ذلك، أولئك الذين يحاولون وزن الحقائق الإلهية بميزان أنفسهم، فبدل أن يجعلوا هذا الميزان لله، يجرونه عليه، الأمر الذي يحرمهم من العلم اللدنّي.

يقول ابن عربي: ((وجاء هذا الفقيه والمتكلّم إلى الحضرة الإلهية بميزانهما ليزنوا على الله، وما عرفوا أن الله تعالى ما أعطاهم تلك الموازين إلا ليزنوا بها لله لا على الله، فحرموا الأدب، ومن حُرم الأدب عوقب بالجهل بالعلم اللدنّي الفتحي)) [(٢)].

ويقول: ((ولما وزن المتكلّم بميزان عقله ما هو خارج عن العقل لكونه وراء طوره، وهو النسب الإلهية، لم يقبله ميزانه، ورمى به، وكفر به، وتخيّل أنه ما ثَمّ حقّ إلا ما دخل في ميزانه)) [(٣)].

ويستنتج من هذه الفقرة أن بعضاً من الموارد التي تقع في نصيب السالك عن طريق التجربة العرفانية والكشف والشهود والفتح الإلهي، خارجٌ عن مجال النظر والتفكير، ومن ثمّ لا يمكن تحصيله عبر هذه القوّة.

منشأ تعارض نوعي المعرفة:

توضح بعض كلمات ابن عربي، أن بعضاً ـ على الأقل ـ من الموارد التي يحكم فيها العقل باستحالة شيء يتوصّل إليه السالك بالشهود والكشف، وسبب

---

[١] – المصدر نفسه، ص٦٤٥.

[٢] – المصدر نفسه.

[٣] – المصدر نفسه، ص٦٤٦.

ذلك أن حكم العقل كان في الواقع ونفس الأمر خاطئاً، فالعقل في أمثال هذه الحالات يلتبس عليه الأمر، فيتوهّم شبه البرهان برهاناً، فيغلط في استنتاجه مثلاً أن ((ألف ليست باء)) فيما يرى العارف في شهوده أن ((ألف هي باء)).

ومثال ذلك، أن يحيل العقل وجود عالم المثال أو المعاد الجسماني، فيما يرى العارف في كشفه وشهوده تحقّق المعاد الجسماني ووجود العالم المثالي، وفي هذه الحالة، يعد نقد العقل، نقداً للنظم العقلانية والفلسفية المعاصرة، لا المعايير المنطقية التي تقف على رأسها استحالة التناقض، إذ لا ينقضها كشف العارف ولا يبطلها شهوده، وبعبارة أخرى، إن أحكام العقل الضرورية مختومة بختم التأييد وموافق عليها، وكلّ ما يأتي من هذه الأحكام بشكل صحيح هو الآخر صحيح لا ينافي مشهودات العارف، والكلام كلّ الكلام إنما هو في أخطاء الفلاسفة والنتائج الباطلة المتولّدة عن هذه الأخطاء.

على سبيل المثال، يقول ابن عربي في الباب الثامن والخمسين من الفتوحات: ((فإذا علمه بهذه القوّة التي عرف أنها وراء طور العقل، هل يبقى له الحكم فيما كان يحيله العقل من حيث فكره أوّلاً على ما كان عليه، أم لا يبقى، فإن لم يبق له الحكم بأنّ ذلك محال، فلا بد أن يعثر على الوجه الذي وقع منه الغلط بلا شك، وأن ذلك الذي اتخذه دليلاً على إحالة ذلك على الله لم يكن دليلاً في نفس الأمر، وإذا كان هذا، فما ذلك الأمر ممّا هو وراء طور العقل، فإن العقل قد يصيب وقد يخطئ، وإن بقي للعقل بعد كشفه وتحقيقه لصحّة هذا الأمر الذي نسبه الله لنفسه، ووصف به نفسه، وقبلته عقول الأنبياء، وقبله عقل هذا المكاشف بلا شك ولا ريب، ومع هذا فإنه يحكم على الله بأنّ ذلك الأمر محال عقلاً من حيث فكره، لا من حيث قبوله، وحينئذٍ يصحّ أن يكون ذلك

المقام وراء طور العقل من جهة أخذه عن الفكر لا من جهة أخذه عن الله))[١].

إلا أن كلمات ابن عربي في موردٍ آخر، تصرّح بأن حكم العقل النظري باستحالة بعض الأمور ناشيء ـ في الواقع ـ عن أن العقل يوظّف فكره ونظره للبحث عن الحقائق التي تقع أساساً خارج نطاق التفكير ذاته، تماماً كبعض المرئيات التي يرجع أمرها إلى قوّة الإبصار، فإنها إذا عرضت على قوّة السمع فمن الطبيعي أن تحكم باستحالتها، وهذا الحكم بالاستحالة إنما ينبئ عن قصور الدائرة المعرفية لهذه القوّة وتضيّقها، ومن ثم فلا يصحّ تحكيمها فيما هو خارج عن مجالها المعرفي، إذ بعدم درك حدّها وحدودها، ومن ثم إعطاؤها سلطان الحكم سيغدو ما هو واقعٌ محالاً، حتى لو لم يحصل أيّ خلل أو ارتباك في آليات الاستدلال وضوابطه.

ويتحدّث ابن عربي في الباب السادس والعشرين بعد المائتين من الفتوحات بالقول: ((وهل ثمّ أمر بهذه المثابة لا يمكن أن ينال من طريق الكشف والوجود أم لا؟ فنحن نقول: ما ثمّ.. وما ثمّ شيء إلا ويجوز أن ينال العلم به من طريق الكشف والوجود والاشتغال بالفكر حجاب))[٢].

ويواصل ابن عربي كلامه، معتبراً أفلاطون فيلسوفاً إلهيّاً وواحداً من أهل الكشف والذوق، محذّراً من ذمّ الفيلسوف الذي يحبّ الحكمة بطبيعته، والحكمة

---

١ – المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٨، ومن جملة هذه الموارد، المعاد الجسماني الذي أقرّ به أبو علي ابن سينا، مستنداً إلى إخبار النبي مصدّقاً به، رغم الفشل الذي مني به العقل في مجال إثباته، والجدير ذكره أن ابن سينا رغم تصريحه بأن الدليل العقلي غير قادر على إثبات المعاد الجسماني، إلا أن المعاد الجسماني ـ وفق النظم الفلسفية السينويّة، يؤدي إلى نوع من التناسخ، الذي تحيله أصول الفلسفة السينويّة.

٢ – المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢٣.

يحبّها كلّ عاقل... ومذكّراً بأن خطأ أهل الفكر والنظر يتجاوز في قضايا الإلهيّات صوابهم، سواءٌ منهم الفيلسوف أو المعتزلي أو الأشعري أو أي فرقةٍ أخرى من أهل النظر، وفي الحقيقة، نقد الفيلسوف لا من جهة حبّه للحكمة، وإنما لأخطائه الكثيرة في مجال الإلهيات، وقوله بقضايا تعارض ما أتى به الأنبياء عليهم السلام.

يقول ابن عربي: ((فلو طلبوا الحكمة ـ حين أحبّوها ـ من الله، لا من طريق الفكر، أصابوا في كلّ شيء)) [1].

وهنا، يتعرّض ابن عربي للأشاعرة والمعتزلة، فيما أوّلوه من النصوص الدينية عندما وجدوا أن ظواهرها تبدو لهم محالات لا يمكن تحقّقها، يقول: ((وما علموا أن لله قوّة في بعض عباده تعطي حكماً خلاف ما تعطي قوّة العقل في بعض الأمور وتوافق في بعض)) [2].

وهنا يُقفَل السجال حول خطأ منهج الاستدلال أو تخلخل بنى التفكير وآليّاته، ويُعلَن في المقابل عجز العقل، يقول ابن عربي: ((وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل، فلا يستقلّ العقل بإدراكه ولا يؤمن به)) [3].

نعم، إن هذا الضعف العقلي، ضعف من حيث الفكر والنظر لا من جهة استعداده لتلقيّ الحقائق الخارجة عن نطاق نظام النظر والتفكير، بل هو على استعداد كامل للأخذ بهذه الحقائق من القوّة القدسيّة.

يقول ابن عربي: ((إلا إذا كانت معه هذه القوّة في الشخص، فحينئذٍ يعلم قصوره ويعلم أن ذلك حقّ، فإن القوى متفاضلة تعطى بحسب حقائقها التي

---

١ - المصدر نفسه.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه.

أوجدها الله عليها، فقوّة السمع لو عرض عليها حكم البصر أحالته، والبصر كذلك مع غيره من القوى، والعقل من جملة القوى، بل هو المستفيد من جميع القوى، ولا يفيد العقل سائر القوى شيئاً))[1].

وحصيلة الكلام، أن ابن عربي يرى العقل ـ كبقيّة القوى والحواس ـ محدوداً، لا يتجاوز حدّه ومرتبته، إلا أن هذه المحدوديّة تقع في قوّة التفكير والنظر عند العقل، لا التلقّي والاستقبال، حيث لا حدّ له على هذا الصعيد، إذ إنه يتلقّى المواهب والمعارف الإلهية دونما حدّ أو قيد، ومن هنا يمكن أن يجد العقل في أمرٍ ما محالاً وفق ما تقتضيه فيه قوّة التفكير، إلا أنه لا يجده كذلك مستحيلاً نسبة إلهية، أو على العكس، قد يكون أمرٌ ما جائزاً عقلاً بيد أنه يستحيل نسبة إلهيّة[2].

وحدة الوجود وإشكاليّة التناقض:

تعدّ مسألة الوحدة والكثرة أهم المسائل التي يرى ابن عربي أن العقل يلمس فيها ظاهرة تناقض، فيحكم باستحالتها، إنه يعتقد أن وحدة الوجود ليست

---

١ – المصدر نفسه.

٢ – المصدر نفسه، ج١، ص٤١، لكن ابن عربي في مواضع أخرى من كلماته يرى العقل ـ وبشكل مطلق ـ قوّة مقيّدة، واضعاً إيّاه قبال القلب، يقول ابن عربي في هذه المواضع: ((وهذا الذي ذكره أهل الله ووافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الذي وراء طور العقل، فصدق الجميع، وكلّ قوّة أعطت بحسبها..)) (الفتوحات المكيّة، الطبعة القديمة، ج١، ص١٦٢) ذلك أنها طور فوق طور العقل كما أشار، ((فمن لم يشهد التجلّيات بقلبه ينكرها، فإن العقل يقيّد وغيره من القوى إلا القلب، فإنّه لا يتقيّد، وهو سريع التقلّب على كلّ حال.. فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل.. فإن كلّ إنسان له عقل، وما كلّ إنسان يعطى هذه القوة))، (المصدر نفسه، ص٢٨٩).

ما فوق عقلية فحسب، بل إنها تتناقض وحكم العقل نفسه، إنّ هذه النظرية يُنطق بها في جملات من نوع ((الحقّ هو الحقّ))، أو ((الحقّ ليس الخلق))، وأحياناً يقال: ((أنت أنا، وفي عين الوقت أنت أنت ولست أنا))، وعلى حدّ تعبير ابن عربي: ((فيعرف عند ذلك العبد أن الحقّ هو لا هو))[١].

بل، ويشيد ابن عربي أساس نظامه العرفاني على الإقرار بتناقض ((هو لا هو))، فيقول: ((الحقّ في الأمور أن تقول في كلّ أمرٍ تراه وتدركه بأيّ قوّة كان الإدراك: أن ذلك الذي أدركته هو لا هو، كما قال: وما رميت إذ رميت))[٢].

وفي الحقيقة، فإن ((هو لا هو)) قضية تقذف بالعقل في وادي الحيرة والتيهان، وإذا ما نظرت إلى علاقة العالم بالحق وجدّتها محلاً لحيرة هو لا هو[٣].

والتناقض ينبعث من أنه ((تعالى الجامع بين الضدّين، بل هو عين الضدين، فهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن...))[٤].

إن الجمع ما بين الضدّين يؤول في النهاية إلى الجمع بين النقيضين.

التناقض في عالم الخيال:

يصرّح ابن عربي بوقوع التناقض في عالم الخيال لدى حديثه عن قوّة الخيال، إنه يعتقد بأنّه من الممكن أن يمنع العقل أمراً ما لا يكون مستحيلاً من حيث النسبة الإلهية، وهذا معناه أن الله قادرٌ على إيجاد ما يراه العقل محالاً،

---

١ – المصر نفسه، ج٢، ص١٦٨.

٢ – المصدر نفسه، ص٣٧٩.

٣ – المصدر نفسه، ص١٤٤.

٤ – المصدر نفسه، ص٤٧٦.

كإدخال الجَمَل في سَمِّ الخِياط دون أن يصغر الجمل أو تكبر الأبرة، يقول ابن عربي: «فيعلم من ذلك إيراد الكبير على الصغير من غير تصغير الكبير أو تكبير الصغير، وإلا فأي ديوان يحصر أسماء هؤلاء، ويعلم أن الأمر الذي يحيله العقل لا يستحيل نسبة إلاهية، فتعلم أن الله قادر على المحال العقلي»[١].

إن ابن عربي يصرّح في موضع آخر بأن الله لم يخلق عالماً أعظم منزلة وعموميّة من عالم الخيال، ذلك أن حكمه سارٍ في الموجودات والمعدومات كافّة، في المحالات وغيرها أيضاً، فلم تُبْدِع القدرة الإلهية أعظم من الخيال موجوداً، تبدو فيه قدرة الله واقتداره... ومن أسرار العلم الإلهي المقتدر أنه خلق عالم الخيال لتجتمع هناك الاضداد فيبدو اجتماعها جليّاً، إذ إن الحسّ والعقل يحيلان الجمع بين الضدين، بيد أن أمراً من هذا النوع لا يغدو محالاً عند الخيال.

يقول ابن عربي: «ما أوجد الله أعظم منه (أي الخيال) منزلةً ولا أعمّ حكماً، يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهية ـ فيما أوجد ـ أعظم وجوداً من الخيال، فيه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي»[٢].

إن البرزخ أو الخيال عند ابن عربي، لا يتّصف بالوجود ولا بالعدم، فلا يصدق عليه السلب ولا الإثبات والإيجاب، إن البرزخ حدّ فاصل ما بين الوجود والعدم، النفي والاثبات، السلب والإيجاب، العلم والجهل وأمثال هذه الأمور المتقابلة.

يقول: «ولمّا كان البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم

---

١ - المصدر نفسه، ج١، ص٢١.

٢ - المصدر نفسه، ج٣، ص٥٠٨، وأيضاً أنظر المصدر نفسه، ج٤، ص٣٢٥.

وموجود، وبين منفي ومثبَت، وبين معقول وغير معقول، سمّي برزخاً اصطلاحاً، وهو معقول في نفسه، وليس إلا الخيال، فإنك إذا أدركته وكنت عاقلاً تعلم أنك أدركت شيئاً وجودياً وقع بصرك عليه، وتعلم قطعاً بدليل أنه ما ثم شيء رأساً وأصلاً، فما هو هذا الذي أثبتّ له شيئية وجوديةً ونفيتها عنه في حال إثباتك إيّاها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفيّ ولا مثبت))[1].

ولكي يقرّب ابن عربي هذا الموضوع إلى الذهن، يحاول أن يشبّهه بالصورة في المرآة[2]، فعندما ينظر الإنسان إلى صورة نفسه في المرآة، فإنه يكون ـ بوجهٍ من الوجوه ـ قد رأى صورته، كما لا يكون ـ بوجهٍ من الوجوه ـ قد رآها، ذلك أن جرم المرآة لو كان صغيراً فإنه يعلم بأن صورته أكبر من ذاك الذي يراه، وليس مثله، أما لو كان جرم المرآة كبيراً فإنه يرى صورته في المرآة أكبر مما هي عليه في الواقع، ومن هنا أمكنه إنكار رؤية صورته في المرآة.

لكن من جهة أخرى، يعلم هذا الشخص أن هذه الصورة هي صورته، وهي ليست في داخل المرآة، ولا بينه وبينها، ولا انعكاساً لشعاع العين في الصورة المرئيّة، ذلك أنه لو كان الأمر كذلك، لرأى صورة وجهه بحجمها الواقعي، أي رآها كما هي، وعليه فما هي هذه الصورة؟ وأين محلّها؟ وما هو دورها وعملها؟ وعليه أيضاً، يمكن القول بأن الصورة منفيّة ومثبتة، موجودة ومعدومة أيضاً، معلومة وكذلك مجهولة[3].

---

١ – المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٤.

٢ – ((والصور التي تظهر في المرآة والأشياء الصافية، كلّها من صور هذا العالم (البرزخ)))
الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تصحيح وليام جيتيك، ص٥٣.

٣ – المصدر نفسه.

إن البحث في عالم الخيال وخصائصه في مدرسة ابن عربي بحيث مفصّل وواسع، نشير له هنا بهذا المقدار، وهو أن شرّاح ابن عربي ومتابعيه يسعون دائماً لتوضيح حقائق هذا العالم بشكل ينأوون بها عن نفي قانون التناقض، إن عالم البرزخ عالم لا روحاني تماماً ولا جسماني كذلك، ذلك أنه يحول ما بين عالمين متغايرين تماماً عقلاني وجسماني، فيشبه هذا في جهة وذاك في أخرى، ومن ثم فهو يجمع بعضاً من أحكامهما، وهذا الأمر أدّى في سياق توصيفه للقول - عن تسامح - بصدق أحكام السلب والإيجاب عليه، وإيهام اجتماع النقيضين فيه، لكن الحقيقة، أنه لا تناقض فيه البتّة[1].

طورٌ وراء طور العقل عند أتباع ابن عربي وشرّاحه:

يتركّز جهد شرّاح ابن عربي ومتّبعيه على محاولة إيجاد مقاربة ما بين العقل والكشف قدر المستطاع، وهذه المحاولة لا تؤدّي إلى خفض منزلة الكشف ومكانته، بل تصبّ في صالح الارتقاء بطائر العقل والتفكير وتفعيل دوره.

يمكن أن يصل العقل إلى نتيجة تخالف مشهودات العارف، ذاك هو العقل الناقص المشوب بالوهم، والمختلط بالغلط والخطأ، أما العقل الخالص الصافي الأصيل، والبرهان الواقعي الحقيقي لا شبه البرهان، فإنهما لا يحيلان أبداً ما يتوصّل إليه العارف، نعم، ثمّة إمكان حقيقي في أن يُمنى العالم العارف في محاولته الوصول إلى برهان لمشاهداته، بالفشل والخيبة، إلا أن العجز عن إقامة برهان على حقيقةٍ مشهودةٍ شيء، فيما إقامة برهان على امتناعها شيء آخر،

---

[1] - داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، المقدّمة، الفصل السادس، وأيضاً عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، المقدّمة، الفصل الخامس.

فمثلاً، أقام كلّ من القيصري في مقدّمته على شرح فصوص الحكم[١]، وكذلك ابن تركه في تمهيد القواعد[٢]، العديد من الأدلة لإثبات الوحدة الشخصيّة لحقيقة الوجود، وهو أمرٌ تعرّض للنقد والتمحيص في محلّه، وثبت بوضوح عدم تماميّته[٣]. إلا أن ذلك لا يعني على الإطلاق بطلان مدّعيات العارف في الوحدة الشخصية للوجود، وذلك:

أولاً: إن بطلان الدليل أعمّ من بطلان المدّعى، ومن ثم لا يكون بطلان الدليل بنفسه دليلاً على بطلان المدّعى أبداً.

ثانياً: إن اعتماد العارف ومتكأه الأساس في دعاواه هو الكشف والشهود، وفي الواقع، إقامة الدليل على قضايا من نوع وحدة الوجود ليس سوى محاولة لرفع حالة الاستغراب عما يقوله العارف ويصل إليه في تجربته العرفانية، أمام من حُرم التجربة عينها.

ونواجه هذا الاتجاه في كلمات أبي حامد الغزالي، المتقدّم زمناً على ابن عربي، والذي اعتمد ابن عربي مرّات ومرّات على كلامه، محترماً إياه ومتعاملاً معه بكلّ تقدير وإجلال، إنه يقول: ((إعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرَك بمجرّد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب، فيُترك وجهله))[٤].

---

١ – داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٧ ـ ٢٠.

٢ – علي بن محمد تركه، تمهيد القواعد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص٦٠ وما بعد.

٣ – لمزيد من الاطلاع على نقد هذه البراهين، راجع: عبدالله جوادي، تحرير تمهيد القواعد، ص٧٢٢ ـ ٧٨٥.

٤ – نقلاً عن: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٢، ص٣٢٢ ـ ٣٢٣.

إنـه الغـزالي عينـه الـذي اعتبـر فلسـفة عصـره ناقصـة، ومبـتلاة بتنـاقض داخلي، مؤلّفاً ((تهافت الفلاسفة)) لكي يُثبت ادعاءه هذا.

إننا لنشاهد بوضوح هذا الاتجاه الهادف لعقلنة المفاهيم العرفانية وتشييد نظـام فلسـفي وجـودي والـذي شـرع فيـه ابـن عـربي نفسـه... إنّنـا لنشـاهده في نتاجات أبو المعالي صدر الدين القونوي[1]، فقد تمتّعت مؤلّفـات القونـوي ـ مقارنـةً بأعمـال ابن عـربي ـ بانسجام أكبر وتنظيم أروع، وقد استطاع القونـوي ـ وهـو أفضل تلميذ ربّاه ابن عـربي ـ بمعونـةٍ مـن درسـه الموفّق وتأليفاته الدقيقة، إعادة صوغ ما كان ابن عربي قد طرحه للمرّة الأولى مـن قبيل وحدة الوجود والأعيان الثابتة، في قوالـب عقلانيّـة، وتفسـيرها ومـن ثم تبريرهـا وفقـاً للصياغة الجديـدة، وقد تواصل هـذا الجهد بعد القونوي على يد أشخاص من أمثال سعيد الـدين سـعيد الفرغـاني، وعبـدالرزاق الكاشـاني، ومؤيّـد الـدين الجنـدي، ويمثّـل كتـاب

---

١ - الشيخ أبو المعالي محمد بن إسحاق صدر الدين القونوي (٦٧٣هـ) من أبرز تلامذة ابن عربي، حتى صار خليفته، فأشاع علومه ونظريّاته، وقد كان جامعاً بين العلوم العقلية والنقلية والباطنيـة، عـاش نيفـاً وستين سنة، ودرس عنده من صار بعد ذلك من أكابر العلماء من أمثال مؤيّد الدين الجندي، وسعد الدين الفرغاني.

كانت لـه مراسـلات مـع الخواجـه نصـير الـدين الطوسـي في الحكمـة والكـلام، أبـرزت مكانتـه العلمية.

توفي في قونوية، وأوصى أن ينقل تابوته إلى دمشق ليدفن بجانب الشيخ الأكبر، لكن لم يتفق له ذلك.

مـن مؤلّفاتـه: إعجـاز البيـان في تأويـل أمّ القـرآن، والفكـوك في مسـندات حكـم النصـوص، النفحات الإلهيّة القدسية، دعاء التوحيد و...

انظر الطبقات الكبرى، عبدالوهاب الشعراني، ج١، ص٢٠٣، وكذلك مقدّمة ((إعجـاز البيـان)) للقونوي، لعبد الله الحضرمي، الطبعة الثانية، حيدر آباد، ١٩٤٩م، ص: ط ـ ج (المترجم).

((مصباح الأنس بين المعقول والمشهود)) لمحمد بن حمزة الفناري[١] من أعلام القرن الثامن الهجري، وهو شرحٌ لكتاب ((مفتاح غيب الجمع والوجود)) للقونوي نفسه.. يمثّل هذا الكتاب شاهداً ناطقاً على اتجاه عقلنة الحقائق التي يصلها العارف في تجربته العرفانية.

وقد أدّى منحى عقلنة التجارب العرفانية إلى اعتراف العرفاء أنفسهم فيما بعد بأمرين:

الأوّل: من الممكن وقوع الخطأ في مجال الكشف والشهود، وليس صحيحاً أن الكشف والشهود بمراحلهما كافّة ومراتبهما جميعها مصونان عن الخطأ متعاليان عن الاشتباه والالتباس، بل في الكثير من الحالات لا يكون ما تراءى في المكاشفة والشهود أمراً حقيقيّاً، بل ليس سوى صنيعة خيالية وإلقاءات شيطانية، ليس فقط لا تكشف ستاراً للحقيقة، بل إنها تقلبها رأساً على عقب، الأمر الذي يؤدّي إلى الضلالة في نهاية المطاف[٢].

الثاني: ثمة فرصة ممكنة، تسمح للعقل وأحكامه المتقنة بتحديد الكشف الصحيح من غيره.

---

١ - محمّد بن حمزة بن محمّد، شمس الدين الفناري (أو الفنري) الرومي (٧٥١ ـ ٨٣٤هـ)، عالم بالمنطق والأصول، ولي قضاء بروسة، وارتفع قدرة عند السلطان (بايزيدخان) وحجّ مرّتين، زار في الأولى مصر (٨٢٢) واجتمع بعلمائها، وكانت الثانية (٨٣٣) شكراً لله على إعادة بصره بعد أن أشرف على العمى أو عمي وشفي.

كان على مذهب ابن عربي، ويُعاب بذلك، من كتبه: شرح إيساغوجي في المنطق، وعويصات الفكر، وتفسير الفاتحة، وله كتاب هام هو: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود.

انظر الأعلام، خير الدين الزركلي، ج٦، ص١١٠ (المترجم).

٢ - راجع: داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، الفصل السابع، ص١١١، ولاحظ الهامش ص١١٥.

ويمكن ملاحظة هذين الأمرين بشكل صريح في ((تمهيد القواعد))، إذ يشير ابن تركة في تمهيده، بعد بيانه لحقيقة مسلكي العرفان والبرهان، وتشريح ذاك المقدار اللازم من التصفية الذي يعبّر عن الحدّ المشترك من الشروط العامّة للطريقين معاً، إلى أفضلية العرفان على البرهان، لكنه يذكّر ـ في الوقت عينه ـ بأن الكشف والشهود العرفاني غير مصان عن الخطأ ولا معصوم عن الاشتباه والزلل، بل إن السالك المشاهد قد يسقط في حفرة الخيال الفاسد، فيرى الوهم حقيقة، وهو من هنا، بحاجة إلى معيار يعصمه من الخطأ والانحراف، وإذا لم يكن هناك من أداة لتمييز الحقّ عن الباطل في المعطيات العرفانية المتنوّعة، فلا يمكن الاعتماد عليها بعد ذلك ولا الركون إليها، وفي المحصّلة النهائية، سيغدو السلوك العرفاني بأكمله عرضةً للنقص والانبتار[1].

ربما يقال: رغم حاجة العلوم الفلسفية إلى المنطق لإمازة الصواب عن الخطأ، إلا أن العلوم العرفانية لا تحتاج إلى معيار ولا ميزان، ذلك أن العلوم الحاصلة لأهل العرفان عن طريق تصفية الباطن وتزكية النفس، تماثل الأوّليات والبديهيّات العقلية، في كونها من الأمور الوجدانية والضرورية، ومن ثم فلا منفذ للشك إليها أو الارتياب، حتى تكون ثمّة حاجة ـ لرفع هذا الشك وذاك الارتياب ـ لمعيار أو طريق نسلكه نميز به الصحيح من الخطأ.

ويجيب ابن تركة عن هذا الكلام، بأن معطيات أهل العرفان ليست من قبيل الضروريّات أو الوجدانيّات، مما هو مشترك بين الجميع، ذلك أن الكثير من نتائجهم تتعارض فيما بينها، فيتوصّل بعضهم إلى غير ما توصّل له الآخرون، بل إلى نقيضه، وللسبب ذاته أنكر بعضهم المعارف الكشفية والذوقيات التي بلغها

---

[1] ـ علي بن محمد تركة، تمهيد القواعد، ص٢٧١.

الآخر[١]، فقد اعتبر بعضهم الكثرة ـ لدى تعرّضه لباب الكثرة والوحدة ـ ((ثانية ما يراه الأحول)) وسراباً زائفاً، فيما رآها البعض الآخر أمراً حقيقياً كالوحدة، وذهب فريق ثالث إلى اعتبار الكثرة أمراً حقيقيّاً فيما الوحدة عين الكثرات العينيّة.

وقد اعتبر ابن تركة التبرير القائل بأن: اختلاف مجاهدات أهل التحقيق إنما هو من ناحية الاختلاف التشكيكي ومراتب الضعف والشدّة في الاستعداد والقابليّات، بتقريب أن الضعيف يتصوّر المرتبة منتهى الكمال المنشود، أما القوي فهو لا يبتلي بالسكون، وذلك بسبب إحاطته بما توقّف عنده الضعيف، وهو لذلك ينال مرتبة أعلى وأسمى بتخطّيه ما وقف عنده الضعيف، فلا يقنع بالمرتبة الأنقص، بل ينكر معتقده... هذا التبرير يراه ابن تركة تبريراً غير صائب، ذلك أن اختلاف نتائج أهل المجاهدات ليس تشكيكيّاً في غالب الحالات، وإنما متناقض، بل إن الحاجة إلى معيار تبقى قائمة حتى في حالات الاختلاف التشكيكي، ذلك أن تمييز مراتب النقص والكمال ضرورة لازمة لتجنيب السالك خطر التوقّف عند المراتب الناقصة، ذلك أنه إذا أدرك نقصان مرتبته ووعى عدم كمالها، فلن يتوقف ـ وبكل اطمئنان ـ عندها، بل إنه سوف يجدّ السير لمرتبة أعلى ومقام أرفع[٢].

(طورٌ وراء طور العقل) في الحكمة المتعالية:

بلغ التلائم والانسجام أوجَه بين الكشف والبرهان تحت ظلال مدرسة

---

[١] ـ المصدر نفسه.

[٢] ـ المصدر نفسه، ص٢٧١ ـ ٢٧٢.

الحكمة المتعالية، لقد أثبت صدر المتألهين الشيرازي[1] . بإحاطته الكاملة بالنظام الوجودي للعرفاء واطلاعه الدقيق على مسيرة عقلنة التجربيات العرفانية . أن البرهان (علم اليقين) لا يمكنه على الاطلاق مخالفة العرفان (عين اليقين)، مصنّفاً الأدلة المساقة لنفي مشهودات العرفاء وإنكارها شبه برهان لا برهاناً، ذلك أن البرهان الحقيقي لا يخالف أبداً الكشف والشهود، يقول صدر الدين الشيرازي: ((فالبرهان الحقيقيّ لا يخالف الشهود الكشفي))[2] .

---

١ – صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي (٩٧٩ . ١٠٥٠هـ) المعروف بـ((الملا صدرا))، وبين تلامذة مدرسته ((صدر المتألهين))، ولد في شيراز إبناً وحيداً، ولمّا توفّي والده سافر إلى أصفهان التي كانت عاصمة العلم آنذاك زمن الدولة الصفويّة.

تتلمذ في أصفهان على يد الشيخ بهاء الدين العاملي، ثم لعشقه للفلسفة انقطع إلى درس أستاذه السيد الداماد (١٠٤٠هـ)، وقد مرّ في حياته بمرحلة التلمذة، ثم الانقطاع إلى بعض الجبال النائية حيث يقال إنه ذهب الى قرية ((كهك)) من قرى قم، واستمرّ في عزلته خمسة عشر سنة.

أما المرحلة الثالثة، فكانت التأليف، وهناك ألّف كتابه ((الأسفار))، أوّل ما صنّف بعد عزلته الطويلة، ويبدو أنه بدأ به في عزلته.

وإلى جانب الأسفار كتب أيضاً: المبدأ والمعاد، والشواهد الربوبيّة، وأسرار الآيات، والمشاعر، وشرح الهداية الأثيرية، ورسالة التصوّر والتصديق و... وقد جمعت تفسيراته لبعض آيات القرآن وسوره في عدّة مجلدات (٧).

امتازت فلسفته التي تسمّى بالحكمة المتعالية بالجمع بين العقل والنقل والكشف، وقد لاقت شهرة واسعة بعد فترة من الحكم بالكفر على نفس الملا صدرا، وتعدّ اليوم الفلسفة السائدة في الأوساط الشيعيّة وفي إيران بالخصوص.

انظر مقدّمة الشيخ محمد رضا المظفر، على الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، ص أ . ت، وراجع مقدّمة تفسير القرآن الكريم للملا صدرا، بقلم محسن بيدارفر، ص٩ . ٢٠ (المترجم).

٢ – صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٢، ص٣١٥.

وهنا، يفسّر صدر المتألهين الشيرازي معنى ((طور فوق طور العقل))، بالقول: إن أموراً كوحدة الوجود بعيدة عن متناول العقل لما فيها من غاية الشرف وعلوّ المرتبة والمقام، لا أن العقل ينكرها لما فيها من التناقض، ((نعم، ربما يكون بعض المراتب الكماليّة ممّا لا يقصر عن غورها العقول السليمة، لغاية شرفها وعلوّها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار، وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم))[1].

ووفقاً لوجهة النظر هذه، لا تشتمل قضايا من نوع الوحدة الشخصية للوجود، والجمع ما بين التشبيه والتنزيه في حقّ الله تعالى، وحتى اجتماع الأضداد في عالم الخيال.. لا تشتمل في الحقيقة على أيّ تناقض، وإذا ما صادف الإنسان من ظاهر القول الحاكي عن هذه الحقائق تناقضاً ما، فإن ذلك إنما يكون بسبب الغفلة عن تعدّد الجهات والحيثيّات، تماماً كما يرتفع شبح التناقض عن قضايا من نوع ((الجزئي كلّي)) و((الجزئي ليس بكلّي)) بالتفكيك ما بين الحمل الأولي والحمل الشائع، هكذا الحال مع قضايا من نوع ((الحق هو الخلق)) و((الحق ليس بالخلق))، والتي يتبدّد التناقض الموهوم فيها بالتفكيك ما بين حمل الحقيقة وحمل الرقيقة.

ويعتقد صدر المتألهين بأن العقل ـ رغم عجزه لوحده عن إدراك حقائق من نوع وحدة الوجود ـ إلا أنه سيغدو قادراً على ذلك عن طريق طلب العون من النور الإلهي، تماماً كما هي قدرة عقول الأنبياء والأولياء على ذلك، ((ولما كان طور التوحيد الخاصّي الذي هو لخواص أهل الله أمراً وراء طور العقول

---

١ - المصدر نفسه، ص٣٢٢.

الفكريّة قبل أن يكتحل بنور الهداية الربّانية، يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي، فلهذا يترائى في ظواهر كلامهم اختلافات))[1].

أما لو كان العقل مستنيراً بالنور الإلهي فسيكون قادراً - بمزيد من تنمية وإعادة إنتاج نظام فلسفي حديث - على تفسير بل وإثبات حقائق من مثل وحدة الوجود من خلال البراهين العقليّة.

ويذهب الملا صدرا في شرحه على الهداية الأثيرية إلى أنّه قد قيل بأن فهم وحدة الوجود طور وراء طور العقل، إلاّ أن بين الفقراء (ويقصد بهم بالتأكيد نفسه) من يرى ذلك في طور العقل، ولذلك فقد أقام برهاناً في بعض كتبه ورسائله على ذلك[2].

نعم، ثمة أفراد كانوا يعتبرون دائماً قدم الاستدلاليين قدماً خشبية لا يمكن الاتكاء عليها، إلا أن كلامنا هنا يدور حول ما يسمّى بالعرفان النظري والذي ينسب تأسيسه إلى ابن عربي، من زاوية صيرورته وسيرورته التاريخية ناحية إعادة تكوين النظام المعرفي الوجودي المشهود للعارف وفقاً لنظم عقلانية.

ويجدر هنا التنبيه على أن أشخاصاً من أمثال صدر المتألهين الشيرازي يذعنون - بل يثبتون بالبرهان الفلسفي - بأن الواقع كما هو عليه لا يمكن معرفته بوساطة العقل بالاستعانة بالمفاهيم والعلم الحصولي، ومن هنا يرى بأن كشف حقائق الأمور على ما هي عليه في الواقع هو الآخر يبقى طوراً فوق طور العقل،

---

١ - المصدر نفسه، ص٣٣٧.

٢ - صدر الدين الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ص٢٨٨.

وعلى حدّ تعبير القيصري: ((طور المعرفة فوق طور الإدراك العقلي، وهو الكشف عن حقائق الأمور على ما هي عليه)) [1].

وفي الحقيقة، فإن المبادئ الوجوديّة عند صدر المتألهين، رغم تشييدها والبرهنة عليها طبقاً لمنهجٍ استدلاليٍّ عقلاني، إلاّ أن النتيجة المتحصّلة في نهاية المطاف تقضي بأن معرفة حقيقة الوجود أمرٌ لا يمكن أن يتحقّق إلا عن طريق العلم الحضوري، الذي تشكّل التجربة العرفانية مرتبةً من مراتبه ومقاماً من مقاماته.

[1] - داوود القيصري، شرح فصوف الحكم، ص٥٩١.

الفصل الثالث

التجربة العرفانيّة ومعرفة حقيقة الوجود

خياليّة الواقع:

يرى ابن عربي أنّ ما يعتقده الناس العاديون واقعاً خارجياً، ويدركونه عن طريق الحواس الخمس، ويحاولون - بمعونة عقولهم - كشف القوانين الحاكمة عليه، وبكلمة مختصرة، العالم المادّي العظيم بكل ما فيه من ظواهر مثيرة للعجب... ليس حقيقة بما للكلمة من معنى صحيح ودقيق، إنه ليس واقعاً.

إن قصّتنا هي قصّة إنسان غطّ في نوم طويل وعميق، منشغلاً بالرؤى التي تنتقش في صفحة خياله على الدوام، وما دام هذا الإنسان غاطّاً في نومه وسباته هذا فإنه سوف يعتبر الصور التي يشاهدها واقعاً وحقيقة، فيرى لها وجوداً مستقلاً، وستكون الحيوانات، والناس، والنباتات، والجبال، والبحار، والسماوات بكل نجومها وأجرامها، والأرض بكل سعتها وفسحتها، كلّ ذلك وغيره، سيغدو بنظره واقعاً قائماً، ذا وجود خارجي ومستقل، إلا أنه وبمحض أن يفتح أجفانه مستيقظاً من نومه، فيعي ما حوله ويدرك يقظته، سوف يفهم سريعاً وفجأةً أن كل ما رآه وشاهده من قبل لم يكن سوى وهم ليس إلاّ، ومن ثمّ فلا يحظى بأيّ سمة من سمات الواقع الخارجي أو صفةٍ من صفاته، وإنما هو صور أبدعها

خياله في مَرْآه، ومن هنا قال رسول الله ﷺ: ((الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا))[١].

والاستنتاج الذي يخرج به ابن عربي من هذا الحديث هو: أن كل ما نشاهده من حولنا وندركه بحواسنا الظاهرة هو في الحقيقة وهم، إن النبي ﷺ في هذا الحديث، ((نبّه على أنه كلّ ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم، خيال، فلا بدّ من تأويله))[٢].

إن ابن عربي يعتقد بوهميّة كلّ ما سوى الله، مما نسمّيه ((العالم))، ومن ثم، فهو فاقد لكلّ وجود حقيقي، إن الإنسان في تجاربه العادية المتعارفة يخيّل إليه أن العالم أمرٌ زائد عن الحق تعالى قائم بنفسه خارج عن الذات العليا، الأمر الذي لا يطابق الواقع ونفس الأمر، ففي الحقيقة، خيالٌ هو الإنسان نفسه، وكذلك كلّ ما يدركه مما يظنّه كينونةً منفصلة عن ذاته وخارجاً عنها لها وجود مستقل في نفسه، إذن فكل الوجود، خيالٌ في خيال.

يقول ابن عربي: ((فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيّل لك أنه أمرٌ زائد قائم بنفسه خارج عن الحقّ، وليس كذلك في نفس الأمر... فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما نقول فيه: ليس أنا، خيال، فالوجود خيالٌ في خيال))[٣].

العالم مظهر لا وجود:

لا يقصد ابن عربي من خياليّة العالم، أنّ ما سوى الله عدميّة محضة، ومعدوم بحت ليس له من الوجود حظّ ونصيب، ومن ثم يجب استبعاده كليّاً، بل

---

١ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص٩٩.

٢ – المصدر نفسه، ص١٥٩.

٣ – المصدر نفسه، ص١٠٣ و١٠٤، وأيضاً، ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص١٥١.

إنه رغم اعتقاده بنفي الوجود الأصيل للعالم، إلا أنه يرى فيه مظهراً وتجلّياً للوجود، فرغم عدم كونه وجوداً، إلا أنه مظهر له.

وبعبارة أخرى، العالم مظهر يعكس أمراً حقيقياً[1]، فما يسمّى واقعاً ليس حقيقة، بيد أنه يعكس درجة من الحقيقة في الخيال، فكأنه نائب مظهري لها.

العبور من المظهر إلى الوجود في التجربة العرفانية:

بناءً عليه، فكما لا نلقي بالرؤيا جانباً أو نمرّ عليها دونما اعتناء، بل نفسّرها ونأوّلها راجعين إلى أصلها وأصولها، كذلك العالم لا بد من تأويله، فنعبره إلى أصله وحقيقته، وكما تظهر في حالة النوم حقيقة أصيلة في صورة (كظهور العلم في صورة اللبن) كذلك في الحياة الدنيا، ثمة حقيقة أصيلة تتجلّى في صور ومظاهر يجب المرور بها وعبورها للوصول إلى الأصل.

يقول ابن عربي: ((ولهذا يعبّر، أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه))[2].

وكما تقدّم، يعتقد ابن عربي ـ مستشهداً بالحديث النبوي السالفة الإشارة إليه ـ أن الناس بموتهم ينتبهون إلى أنّ ما كانوا قد رأوه، لم يكن عدا حُلم لا أكثر، وهنا في هذه المرحلة تنكشف لهم الحقيقة وتظهر بادية مسفرة، لكن هذا الموت المقارن لليقظة والانتباه والوعي ليس من ضرورة تلزم مقارنته نفسه مع الموت الطبيعي البيولوجي، وإنما يحكي عن تحوّل روحي تحرّر الإنسان فيه من

---

١ - توشيهيكو ايزوتسو، الصوفية والتاويّة، مصدر سابق، ترجمة محمد جواد جوهري، ص٢٨.

٢ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٠٠ ـ ١٠١.

كل قيد أو حدّ من قيود العقل والحسّ وحدودهما، فنحّى عنه ظواهر الدنيا وفتح عين قلبه على تلك الحقيقة التي كانت مستكنّة محجوبة وراء هذه الظواهر، هذا الموت هو ما يسمّى في التجربة العرفانية بالفناء، وفي هذه المرحلة يرى الإنسان في كلّ ما سوى الله تجلّياً للحقيقة، وظهوراً للوجود الأصيل، يراه لا عدماً محضاً ولا حقيقة خالصة، ليس وجوداً ولكنه ليس عدماً، إنّه مظهر ومجلى، وفي هذه التجربة يرى ويتوصّل إلى:

إنما الكون[1] خيال وهو حقّ في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة[2]

وهنا لا بد لنا أن نعرف، كيف يرى العارف الواقع في تجربته العرفانية، بعد استيقاظه من النوم، وفتح عين الحقيقة؟

إن الجواب عن هذا التساؤل، هو أهمّ رسالة يراها ابن عربي لنفسه في مختلف كتاباته وكلماته، فهدفه الهامّ هو تصوير الوجود كما هو عليه في الواقع، وتأويل الصور الخياليّة وتلك المظاهر والظهورات، فيزيل الأستار، ويستخرج من ورائها جوهر الحقيقة، إنها في الواقع، عملية توصيفٍ للعالم كما يشاهده على ضوء التجارب العرفانية توصيفاً يُشاد عليه نظامه الفلسفي وتتألّف منه أصول رؤيته الكونيّة.

ولا بد هنا من التنبّه، إلى أن ابن عربي يرى أن رفع ستائر الحقيقة والعبور من ظاهر الوجود لمشاهدة باطنه والوصول من ثم إلى التجربة العرفانية، أمرٌ يمكن تحقّقه للإنسان في الحياة الدنيا عن طريق الخَطْو في وادي السير

---

١ - يعني الكون في اصطلاح العرفاء، كلّ ما سوى الله (انظر حسن زاده آملي، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم، ص٢٣١).

٢ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٥١.

والسلوك، والاشتغال بتهذيب النفس وبالرياضات والمجاهدات، لا بد للسالك من ممارسة العبادة وفق برنامج محدّد، والانتقال مرتقياً من منزل عبادي إلى آخر، ومن عمل مشروع إلى عمل ثانٍ، ومن مقام إلى مقام، حتى يجوز مرحلةً عقب مرحلة، ويسير من تجلّي الى آخر أرقى، إن السالك ليشمّر ساعد الهمّة ممارساً تزكية النفس وتهذيبها عبر المجاهدات البدنية والرياضات النفسية، ومن ثم يزيل ـ وتدريجياً ـ الصفحات الظاهرية ليحوز النجاح وينعم بالتوفيق بشهود باطن الوجود حينئذٍ(١).

وتحت ظلال هذه المجاهدات وفي ظلّها، ينال الإنسان معرفة نفسه في البداية، ويحيط ـ عقب ذلك ـ بالعالم الخارجي من حوله إثر اتساع وجوده، وإحاطة هذا الوجود بالعالم، وفقاً لدرجات مختلفة، ليصل إلى مقام مشاهدة عين ذاته.

معرفيّة التجربة العرفانية:

يرى ابن عربي أنّ التجربة العرفانية تجربة معرفيّة بالكامل، إنها تجربة تتجلّى فيها الحقيقة للعارف، فتنزاح الحجب الظلمانية والنورانية الواحد تلو الآخر، فينكشف وجه الوجود الرائع، ليشاهده العارف ويتأمّل فيه.

لقد امتزج تفسير ابن عربي وشرحه لمعرفيّة التجربة العرفانية في نتاجاته امتزاجاً يستعصي عن التفكيك عن شرحه لمراتب تجلّيات الوجود وللرؤية الكونية الفلسفية الخاصّة بابن عربي نفسه، بحيث تكون مراتب الوجود عين مراتب تجلّي الحقّ، وكذلك عين المراتب المعرفيّة الحاصلة للعارف في سيره وسلوكه

---

١ - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٣٨٠ و٣٨١.

العرفاني، ومن هنا تبدو ضرورة إلقاء نظرة على كلّ النظام الوجودي لابن عربي، بغية كشف أسسه المستهدفة للوصول إلى الأصول النظرية للتجربة العرفانية عنده.

وبعبارة أخرى، الوجود عند ابن عربي خيال يشبه الأحلام التي تُرى حالة النوم، وهذا الحكم يسري عنده على مراتب الوجود كافّة، ومن هنا تتبدّى أهمية مفهوم الظاهر والباطن، فالعارف عند ابن عربي ينفذ في تجربته العرفانية من ظاهر الوجود إلى باطنه، وهو أمرٌ يمكن أن يتحقّق للإنسان الذي يمثّل الكون الجامع والحائز على إمكانات فريدة ونادرة، ذلك أن حقائق الوجود وحقائق الألوهية كافّة (الأسماء الحسنى الإلهية) قد اجتمعت دفعةً فيه.

الفصل الرابع

التجربة العرفانيّة والعبور من الشريعة إلى الحقيقة (مسألة الولاية)

تمهيـــــد:

يذهب ابن عربي إلى أنّ العارف في أوج تجربته العرفانية، يستطرق ظاهر الدين (الشريعة) ليصل إلى باطنه (الحقيقة)، تماماً كما يعبر ظاهر الوجود ليتوصّل إلى باطنه، ويتمّ للعارف ذلك وفقاً للمقولة الحاكمة بقدرته على تأويل النصوص الدينية المقدّسة، لكي يتسنّى له بذلك طيّ ظاهر النص إلى حقيقته الباطنية، ويكتسب العارف من الحقيقة المحمّدية، تلك الحقيقة السارية في أطراف الوجود كافّة... يكتسب منها معرفته بباطن الشريعة الذي تتّصل بباطن الوجود بوشائج محكمة، وتنشأ الشرائع كافّة عند ابن عربي من هذه الحقيقة، لا بل كلّ واحد من الأنبياء الإلهيين يمثّل مظهراً من مظاهرها حتى يصل الأمر إلى محمّد بن عبدالله ﷺ، والذي هو في الحقيقة أحد مظاهر الحقيقة المحمدية، بيد أنه أكملها وأتمّها، وبوصول الدور إلى الشريعة المحمّدية تتوقّف دورة الشريعة

وتبلغ نهايتها، فتظهر أكمل صورة ظاهريّة للدين وتخرج إلى بروزها وتجلّيها، ومن هنا كان دين محمّد ﷺ أكمل الأديان[١].

سندرس في هذا الفصل التجربة العرفانية من زاوية علاقتها ((بالولاية))، وذلك انطلاقاً من العلاقة المحكمة التي تربط الولاية نفسها بالبعد الباطني للدين، ومن ثم تكون الولاية في الحقيقة العلاقة القائمة ما بين النبي والله، والتي تتجلّى في الأحوال العرفانية والإيمانية.

الولاية، النبوّة، الرسالة:

نطرح على بساط البحث هنا، المفردتين المركزيّتين: ((النبوّة)) و((الولاية))، واللتان تدلّ الأولى منهما على ظاهر الدين، فيما تبدي الثانية باطنَه وحقيقتَه.

تنبثق النبوّة والولاية من أساس واحد، ألا وهو الحقيقة المحمّدية، ويعتقد ابن عربي أن الولاية مقام كسبي يمكن لكل إنسان ذي جهوزيّة واستعداد أن يصلها، وذلك بالسير في طريق السلوك (الطريقة)، أما مقام النبوّة فهو موهبة من جانب الله تعالى يمنحها بعض عباده المصطفين، ومن هنا كان الأنبياء جميعهم واصلين إلى مقام الولاية، بل إن الله أساساً لا يصطفي لمقام النبوة إلا من كان من عباده الأولياء.

وبناءً عليه، فإنّ للنبوّة بعدان أو مظهران، بُعد التحقيق وبُعد التشريع، يقول عبدالرزاق الكاشاني: ((إنّ النبيّ له جهتان: تبليغ الأحكام المتعلّقة بحوادث الأكوان والإخبار عن الحقّ وأسمائه وصفاته، وأحوال الملكوت والجبروت، وعجائب

---

١ – راجع، المصدر نفسه، الباب ١٢ (في معرفة دورة فلك سيدنا محمد ﷺ، وهي دورة السيادة وأنّ الزمان قد استدار كهيئة يوم خلقه الله تعالى)).

عالم الغيب، وهو باعتبار التبليغ رسول وشارع ونبوّته تشريعيّة، وباعتبار الإنباء عن الغيب، وتعريف الحق بذاته وأسمائه ولي ونبوّته تحقيقيّة))[١].

وكما أن مفهوم الولي أعمّ من مفهوم النبي، كذلك مفهوم النبيّ أعمّ من مفهوم الرسول، فالنبي إنسان يبلغه خبرٌ ما ويتلقّى إلهاماً ما ويكون مأموراً بتبليغ هذا الخبر الذي تلقّاه إلى غيره وإيصاله إليه، سواء كان صاحب كتابٍ أو لم يكن، أمّا الرسول فلا بدّ له من كتاب، ومن بين الرسل جميعاً، كان هناك من يسمّون ((أولو العزم)) الذين كان تكليفهم أكثر مشقّة وأبلغ شدّة من عامّة الرسل، وقد كانوا إلى جانب مقام النبوّة والرسالة، أئمةً أيضاً، وفي النهاية، كان مقام الخاتميّة الذي يمثّل عصارة المقامات جميعها[٢].

استمرار الولاية وانقطاع النبوّة:

يمتاز الولي ـ فيما يمتاز به عن النبي أو الرسول ـ بأنه ((الوليّ)) إسم من جملة أسماء الله سبحانه، وهو أمرٌ يدلّل على أن الولاية بعدٌ من أبعاد الحق تعالى[٣]، ويتجلّى هذا الإسم في العارف عندما يبلغ أوج تجربته العرفانية، أي عندما يصل إلى مقام ((الفناء))، فيغدو حينذاك مظهراً، لاسم الولي، وحيث كان اسم ((الولي)) اسماً مشتركاً ما بين الله والإنسان كانت الولاية تلقائياً أمراً دائمياً مستمرّاً، بمعنى أن اسم ((الولي)) اسمٌ دائم التجلّي، مما يعني أنه من اللازم على الدوام أن يكون بين أفراد الإنسان فردٌ أو مجموعة أفراد يبلغون

---

١ – عبدالرزاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ص٤٢.

٢ – تستخدم أحياناً كلمة ((المحدّث))، ويقصد بها من يبلغه خبر ويتلقّى الإلهام (راجع: حسن حسن زاده آملي، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم، ص٩٣).

٣ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٣٥.

مقام الولاية هذا وينالونه، فيكونون بحق ((وليّ الله))، أما النبوّة والرسالة فلا تظهران سوى في حقبات زمنيّة خاصّة ذات ظروف معيّنة تهيّء لها، ومن هنا كان ختم سلسلة الانبياء أمراً مترقباً ومتوقّعاً، وفي الحقيقة، تعلّقت الإرادة الإلهية بأن تُختتم قافلة الأنبياء، وتتوقّف بهذا الختم عجلتُها، وهو الختم الذي حصل مع محمد بن عبدالله الذي يمثّل أكمل مظاهر الحقيقة المحمّدية، ولهذا كان الآتي بأكمل شريعة، وما هو مستمر باقٍ بعد نبي الإسلام ﷺ بلطفٍ من الله وعناية منه إنما هو النبوّة العامّة، أي النبوّة العارية عن أيّ تشريع، وبعبارة أخرى الولاية عينها.

يقول ابن عربي: ((واعلم أنّ الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الإنباء العام، وأما نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي محمد ﷺ قد انقطعت، فلا نبيّ بعده، يعني مشرِّعاً أو مشرَّعاً له، ولا رسول وهو المشرّع... إلا أنّ الله لطف بعباده، فأبقى لهم النبوّة العامة التي لا تشريع فيها)) [١].

الشريعة والحقيقة، الدوائر والمساحات:

انطلاقاً مما أُسلف من ارتباط الشريعة بالنبوّة، والحقيقة بالولاية، يكون المتعلّق بالنبوّة خصوص مجموعة المقولات التي ترتبط بحدود أفعال العباد، فتحدّد لهم تكاليفهم العملية، أي الدائرة التي يُعنى بها علم الفقه، وأمّا ما يبيّنه النبي من المعارف الإلهية الخارجة عن هذه الدائرة (الفقه) فهو متعلّق بمقام الولاية، على أساس أن النبيّ وليّ، وصل في تجربته العرفانية مقام الفناء.

---

١ - المصدر نفسه، ص١٣٤ ـ ١٣٥.

يقول ابن عربي: ((فإذا رأيت النبي يتكلّم بكلام خرج عن التشريع فمن حيث هو وليّ وعارف)) [١].

ولهذا، كان مقام النبي ـ من حيث كونه وليّاً ـ أكمل وأرفع من مقامه بما هو رسول وصاحب شريعة، وهنا يحذّر ابن عربي من فهم كلام من يقول: ((مقام الولاية أرفع وأفضل من مقام النبوّة)) بأن الولي التابع للرسول أفضل من النبي، وإنما المقصود هو ما أسلفناه، ذلك أن النبي ـ أي نبيّ ـ هو بالضرورة وليّ أيضاً [٢].

وحيث ترتبط النبوّة بوضع القوانين الراجعة إلى الأعمال وإلى تنظيم العلاقات الاجتماعية في هذا العالم، فإنّ هذه العناوين تسلب عن أصحابها في الآخرة، أما عنوان الولاية فحيث يرتبط بالباطن وبحقيقة الدين كان له الخلود والدوام والبقاء والاستمرار.

يقول ابن عربي: ((وذلك أنّك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة، ومحلّها هذه الدار، فهي منقطعة، والولاية ليست كذلك)) [٣].

تابعيّة الولي للنبيّ في أمور الشريعة:

الأمر المثير على صعيد هذا البحث هو أن الوليّ يجب عليه متابعة النبي دائماً في أمور الشريعة وما يرجع إلى الأحكام المتّصلة بظواهر الأعمال، رغم كون

---

١ – المصدر نفسه، ص١٣٥.

٢ – المصدر نفسه.

٣ – المصدر نفسه، ص١٣٦.

الولاية مقاماً باطنياً رفيعاً فيما النبوة مقام ظاهري، ذلك أن للنبي علم بالقانون الإلهي (الشريعة) وقد بُعث بهذا العلم، وتعهّد إبلاغَه للناس، أما الولي فليس له هذا العلم.

على خطّ آخر، تتناسب شريعة كلّ نبي مع الظروف الزمانية والخصائص التي تمتاز بها أمّته، وهي من ثم لا تخضع للتجديد أو الاستعاضة ما دام هذا التناسب مع ظروف ومتطلّبات العصر قائماً محفوظاً، فما يبلّغه الأنبياء الإلهيون الناس يطابق حاجة أممهم على نحو الدقّة لا ينقص عنها شيئاً ولا يزيد أبداً، وفي هذا يقول ابن عربي: ((فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمّة ذلك الرسول، لا زائد، ولا ناقص))[1].

لكنّ الانبياء الربّانيين لا يفصحون لأممهم عن تلك العلوم والمعارف الفيّاضة التي عندهم من حيث هم أولياء[2].

علاوة على ذلك، يصرّح ابن عربي بأنّ ميزان الشرع في هذا العالم يقع ـ بعد وفاة النبي ﷺ ـ بيد علماء الرسوم وأصحاب الفتاوى، وإذا ما ثبت أن وليّاً من الأولياء ـ مع كونه عاقلاً عقل تكليف خرج عن ميزان الشرع، وجانَبَ جادّة الشريعة، وأقيمت الحجّة عليه أمام حكّام الشرع، فإنه لا بدّ حينئذٍ من إقامة الحدود عليه، ويؤجر القاضي الشرعي على عمله هذا، حتى لو كان هذا الوليّ، كالحلاّج، غير مذنبٍ واقعاً، يقول ابن عربي: ((فالذي يقيم عليه الحدّ مأجور، وهو في نفسه غير مأثوم، كالحلاّج ومن جرى مجراه))[3].

---

١ – المصدر نفسه، ص١٣٢.

٢ – حسن حسن زاده آملي، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم، ص٣٣٢.

٣ – ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٣٧٠.

ومن هنا، يوصي ابن عربي الفخرَ الرازي في رسالته إليه بممارسة الرياضات والمجاهدات والخلوات طبقاً للمنهج الذي أجازه نبي الله، وذلك عندما يرغّبه بالمضي قُدُماً في وادي السير والسلوك بغية الحصول على العلوم والمعارف الكشفيّة[١]، مصرّحاً في ختام رسالته هذه بوجوب اتباع الشريعة المحمّدية في السير والسلوك إلى الله، قائلاً: ((وينبغي للعاقل: الكشف عن هذين العلمين (العلم بالله والعلم بمواطن الآخرة) بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوة على الطريقة المشروطة))[٢].

ويعتقد ابن عربي أن الشريعة الإسلامية آخر الشرائع، التي لا ينزل بعدها لا نبيّ ولا شريعة أخرى من جانب الله[٣]، ولهذا كانت هذه الشريعة شريعةً عامّة شاملة، ومن ثم فهي شريعة لا تتنحّى أو تنعزل، يقول: ((والشريعة أبداً لا تكون بمعزل، بل تعمّ قول كلّ قائل، واعتقاد كلّ معتقد))[٤].

ما هو السرّ في أفضليّة بعض الأنبياء على بعض؟

يجب التفتيش عن سرّ أفضلّية بعض الأنبياء على بعض في أفضلّية أممهم على بعضها البعض، يذكر ابن عربي مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿**والله فضّل بعضكم على بعض في الرزق**﴾ النحل: ٧١، تفاضلَ الأمم، كما يتحدّث عن تفاضل الرسل استناداً إلى قوله سبحانه: ﴿**تلك الرسل فضّلنا بعضهم على**

---

١ – ابن عربي، رسائل ابن العربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص٤.

٢ – المصدر نفسه، ص٧.

٣ – ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص٧٥.

٤ – المصدر نفسه، ج٤، ص٩٤.

بعض﴾ البقرة: ٢٥٣، ويرى أنّ سبب تفاضل الرسل من حيث رسالتهم (علم الإرسال) هو التفاضل الموجود ما بين أممهم، فيقول: ((فتتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها))[1].

لكن ابن عربي يذعن في الوقت عينه، بوجود تفاضل بين الأنبياء عليهم السلام يرجع إلى ذواتهم أيضاً وإلى الجوانب الشخصيّة فيهم، ذلك أن كلّ واحدٍ منهم لائق بمرتبته الخاصّة على مقتضى عينه الثابتة واستعداداته وقابليّاته الخاصّة، يقول: ((كما هم أيضاً متفاضلون بحسب استعدادتهم، وهو في قوله: **﴿ولقد فضّلنا بعض النبيّين على بعض﴾** الإسراء: ٥٥[2].

لزوم متابعة الخليفة للنبي في أمور الشريعة:

ما يستحقّ في كلمات ابن عربي حول وحدة الأديان وتعدّدها العناية به والالتفات إليه، إصراره وتحفّظه على أحكام الرسول ولزوم التبعية التامّة له فيها، وهذا اللزوم لا يختصّ بعموم الناس، بل إنه يشمل الخواصّ أيضاً، بل وحتى الواصلين مقامَ الولاية منهم، وانطلاقاً من ذلك، يعدّ الإنسان الكامل الواصلِ مقام الخلافة من جهة متابعة الرسول، خليفةً له، ذلك أنه تجب متابعة الرسول متابعة تامّة كاملة في الأحكام والقوانين الشرعية كافّة دون إضافة شيء إليها بالغاً ما بلغ، أما الرسول اللاحق، فما أكثر ما يضيف على شريعة من سبقه من الرسل، ولهذا فهو يأتي بمظهر شريعتي أكثر كمالاً واكتمالاً يقدّمه بين يدي الناس، الأمر المفقود في وسط أتباع الرسول السابق وخلفائه.

---

١ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٣٢.

٢ – المصدر نفسه.

يقول ابن عربي: ((فلا يُعطى من العلم والحكم فيما شرّع إلاّ ما شُرّع للرسول خاصّة، فهو في الظاهر متّبع غير مخالف بخلاف الرسول)) [١].

وتأسيساً على ذلك، يصرّح ابن عربي بأن الخليفة ـ أيّ خليفة ـ الذي يأتي في عصرنا، عصر ما بعد النبي الخاتم، يجب عليه الحكم طبقاً لشريعة النبي محمد ﷺ، وهو لذلك خليفة لرسول الله لا لله سبحانه، يقول: ((فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ﷺ أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه ﷺ)) [٢].

لكن في الوقت عينه، رغم متابعة الخليفة الواصل إلى مقام الولاية النبيَّ ﷺ بحسب عالم الظاهر، بيد أنه يتلقّى العلوم وحتّى أحكام وقوانين شريعة النبي السابق عليه من الله مباشرةً، فهذا الشخص رغم عدم المخالفة الظاهريّة منه للرسول بل مشايعته له واتباعه لما عنده، إلا أنه في الحقيقة تكون المادّة له كالمادّة لرسول الله، وهكذا سوف يكون النبيّ عيسى عليه السلام في رجعته إلى الأرض، إنه (عيسى عليه السلام) سيكون تابعاً للشريعة المحمديّة رغم كونه ـ عند ابن عربي ـ خاتم الأولياء يتلقّى علومه عن الغيب، يقول: ((وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادّة له من حيث كانت المادّة لرسوله ﷺ، فهو في الظاهر متّبع، لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى إذا نزل فحكم)) [٣].

---

١ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٣٢.

٢ – المصدر نفسه، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

٣ – المصدر نفسه، ص١٦٣.

نسخ الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة:

نسمّي هذا الشخص بلسان الكشف خليفة الله، وبلسان الظاهر خليفة رسول الله[١]، ومن وجهة نظر ابن عربي يجب على أهل الزمان المتأخّر الأخذ بالأحكام من حيث إبلاغها من جانب النبي اللاحق والاتباع لأمره ونهيه فيها، حتى لو كانت الأحكام عينها تمثّل قواسم مشتركة بين شريعتي النبيّين المبعوثين على التوالي، وبعبارة أخرى، تُنسخ شريعة الرسول السابق بمجيء الرسول اللاحق، وإذا ما بقي منها حكمٌ ما فإنه يكون مستنداً إلى شريعة الرسول اللاحق حينئذٍ، إننا كمسلمين نتابع النبيّ الأكرم محمّد ﷺ في تلك المجموعة من الأحكام التي كانت موجودة في شرع من قبلنا وما تزال على ما هي عليه في الشريعة المحمّدية، وذلك انطلاقاً من تقريرها وإمضائها لا كونها من أحكام الشريعة السابقة، ولهذا يقول ابن عربي: ((فاتبعناه من حيث تقريره، لا من حيث إنه شرع لغيره قبله))[٢].

الولاية العامّة والولاية الخاصّة:

النسبة بين النبوّة والولاية الحاكية عن علاقة الشريعة بالحقيقة عين تلك النسبة ما بين الظاهر والباطن، من حيث نشوئهما من مبدأ واحد، ورجوعهما كذلك إليه عينه، ألا وهو الحقيقة المحمديّة، البرزخ ـ وفق بعض التعابير ـ ما بين الله والإنسان، والحجاب كذلك الذي يحصل التجلّي من ورائه للعرفاء في هذه الدنيا.

---

١ – المصدر نفسه.

٢ – المصدر نفسه.

إن الحقيقة المحمّدية ﷺ مرآة تامّة لتجلّي الأسماء والصفات الإلهيّة، ومنشأ العلوم والمعارف المنبثقة عن التجلّيات كافّة، وهي الغاية التي يقصدها السالك العارف في آخر مراحل سلوكه ويعرج إليها ليكتسب منها الحقائق، يقول ابن عربي:

((وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها مرآة محمّد ﷺ، فتجلّي الحق فيها أكمل من كلّ تجلّ يكون، فاجهد أن تنظر إل الحقّ المتجلّي في مرآة محمّد ﷺ لينطبع في مرآتك، فترى الحقّ في صورة محمّدية ولا تراه في صورتك))(١).

وحيث كانت الحقيقة المحمديّة ﷺ من الزاوية الوجودية برزخاً جامعاً بين الله والإنسان، فهي كذلك من الزاوية المعرفية، برزخ جامع ما بين الظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة، النبوّة والولاية.

وحيث إن الحقّ تعالى من الناحية الوجودية هو الأصل، كان الباطن / الحقيقة / الولاية، هو الأصل أيضاً، وكان الظاهر / الشريعة / النبوة غصناً متفرّعاً عن هذا الأصل.

ويقسّم ابن عربي الولاية إلى قسمين هما: الولاية العامّة، والولاية الخاصّة المحمديّة.

أ ـ أما الولاية العامّة، فهي الأصل، والنبوّة فرعها، ولهذا حظي الأنبياء جميعهم بالولاية العامّة، مشكّلين سلسلة تبدأ من آدم لتُختتم بعيسى عليه السلام(٢)، ومن هنا كان عيسى عليه السلام الحلقة الخاتمة للولاية العامّة.

ويمكن تفسير رجوع عيسى عليه السلام في آخر الزمان عقب ظهور نبي الإسلام محمّد ﷺ وفقاً لهذا الأساس أيضاً، إنه يأتي ليحكم طبقاً للشريعة

---

١ - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص٤٣٣.

٢ - المصدر نفسه، ج٢، ص٥٠.

المحمديّـة ﷺ، ويقـيم علـى أساسـها العـدل علـى الأرض ويقـرّ بهـا القسـط والإنصاف، وكما تجلّى ظاهر الدين (الشريعة) في أكمل صوره وأشكاله بظهور محمّـد ﷺ كـذلك يتجلّـى باطنـه (الحقيقـة) بـالظهور المتجـدّد لخـاتم الأوليـاء عيسى عليه السلام تجلّياً كاملاً، وفي هذا يقول ابن عربي: ((واعلم أنه لا بُدّ من نـزول عيسى عليه السلام، ولا بدّ من حكمه فينا بشريعة محمّد ﷺ يوحي الله بها إليه، من كونه نبياً، فإن النبي لا يأخذ الشرع من غير مُرسِلِه فيأتيه المَلَك مخبراً بشرع محمّد، الذي جاء به ﷺ، وقد يُلهَمه إلهاماً، فلا يحكُم في الأشياء، بتحليل وتحريم، إلا بما كان يحكم به رسول الله ﷺ، لو كان حاضراً، ويرتفع اجتهاد المجتهدين بنـزوله عليه السلام، ولا يحكم فينا بشرعه الذي كان عليه...))[١].

ب ــ وأمـا الولايـة الخاصّـة المحمديّـة فهـي حكـرٌ علـى أفـراد مـن أمّـة محمّد ﷺ نـالوا درجة العلم العرفاني، إنّ حركة الولاية الخاصّة، على خلاف الولاية العامّة، ليست بهذا المقدار من العلنية والذيوع، فحلقات هذه السلسلة المسمّاة كل واحدة منها بالقطب ما أكثر ما تكون أشخاصاً عاديين مجهولين بين النـاس، وللقطب دور بنيوي في نظام الوجود، بحيث يفضي فقدانه إلى انعدام الأرض والزمان، ومن وجهة نظر ابن عربي، يمكن تحصيل العلم بمبدأ تلك السلسلة ومنتهاها لا غير، إنها تبدأ بشخص النبي محمد ﷺ وتنتهي ـ طبقاً لبعض كلمات ابن عربي ـ بشخص محيى الدين بن عربي نفسه[٢].

---

١ – المصدر نفسه، ج١، ص١٨٤.

٢ – لو صحّت هذه الخاتميّة في الولاية لَعَنَتْ الخاتميّة النسبية الإضافيّة، لا الحقيقيّة الواقعيّة، تماماً كما يقال عن الشيخ عباس القمي: خاتم المحدّثين (الدكتور أحمدي)، وواحد من التفاسير الهامة لقول ابن عربي بخاتميّة نفسه أنه عينه من حيث مراتبه الوجودية خاتم، أي أنه بلغ كمال مراحله الوجودية فاختتمها (الدكتور بازوكي).

لقد ذكر ابن عربي في فتوحاته المكيّة:

أنا ختم الولاية دون شك   لورث الهاشمي مع المسيح[١]

ويكتب في موضع آخر يقول: ((كنت بمكّة سنة تسع وتسعين وخمسمائة، أرى فيما يرى النائم الكعبة مبنيّة بلبن فضّة وذهب، لبنة فضة ولبنة ذهب، وقد كملت بالبناء، وما بقي فيها شيء، وأنا أنظر إليها وإلى حسنها، فالتفتّ إلى الوجه الذي بين الركن اليماني والشامي، هو إلى الركن الشامي أقرب، فوجدت موضع لبنتين، لبنة فضّة ولبنة ذهب، ينقص من الحائط في الصفّين، في الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب، وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضّة، فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين، فكنت أنا عين تينك اللبنتين، وكمل الحائط، ولم يبقَ في الكعبة شيء ينقص، وأنا واقف أنظر، وأعلم أني واقف، وأعلم أني عين تينك اللبنتين، لا أشكّ في ذلك، وأنهما عين ذاتي، واستيقظت، فشكرت الله تعالى، وقلت متأوّلاً: إني في الاتباع في صنفي كرسول الله ﷺ في الأنبياء عليهم السلام، وعسى أن أكون ممّن ختم الله الولاية بي، وما ذلك على الله بعزيز...))[٢].

ويشير ابن عربي في ((فصوص الحكم)) إلى هذه الرؤيا، مردفاً ذلك بالقول: ((والسبب الموجب لكونه رآها (يراها) لبنتين، أنه تابع لشرع خاتم الرسُل في الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضّة (الفضّية)، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن (من) الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة (الظاهر) متّبع به، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا، وهو موضع

---

١ - المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٤.

٢ - المصدر نفسه، ج١، ص٣١٨ ـ ٣١٩.

اللبنة الذهبيّة في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَك الذي يوحي (يوحيه) به إلى الرسول))[١].

نعم، ثمّة اضطراب في كلمات ابن عربي حول خاتم الولاية المحمدية (الولاية الخاصّة)، الأمر الذي حيّر شرّاحه وأوقعهم في حيص وبيص، فقد حاول طرفٌ كان من نماذجه السيد حيدر الآملي[٢]، تبرير كلام ابن عربي وإعادة تفسيره أو نقده انطلاقاً من اعتقاده الراسخ به من جهة، وإيماناً بالمهدي الموعود وفقاً للعقائد الشيعيّة القائلة بأنه (المهدي) هو خاتم الولاية، من جهة أخرى[٣]، والحال أن ابن عربي نفسه يتعرّض في مواضع أخرى من كلامه للمهدي الموعود واصفاً إيّاه بخاتم الأولياء، فقد ذكر في باب معرفة وزراء المهدي الظاهر في آخر الزمان من الفتوحات المكيّة: ((إعلم أيّدينا الله، أنّ لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد طوّل الله ذلك اليوم، حتّى يلي هذا الخليفة من عترة رسول الله ﷺ من ولد فاطمة، يواطئ اسمه اسم رسول الله ﷺ، جدّه الحسن بن علي بن أبي طالب..))[٤].

وبعد حديثه عن صفات وفضائل المهدي عليه السلام وصفات أصحابه، وعن بداية عمله بعد ظهوره، يأتي بهذه الأشعار:

---

١ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٣.

٢ – السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٤١٩ ـ ٤٢٠ و٤٣٢.

٣ – راجع: محسن جهانغيري، محيى الدين بن عربي، ص٤٧٢ ـ ٤٨١.

٤ – ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص٣٢٧.

ألا إن خـــتم الأوليـــاء شـــهيد وعـــين إمـــام العـــالمين فقيـــد
هـــو السـيّد المهـدي مـن آل أحمـد هـــو الصــارم الهنــدي حــين يبيــد
هـو الشـمس يجلـو كـلّ غـمّ وظلمـة هـــو الوابــل الــوسميّ حــين يجــود[1]

وبعيداً عن الجدل الدائر حول كلام ابن عربي في مسألة خاتميّة الولاية، وأشكال الجمع بينه، تبقى النقطة الهامّة هنا، هي أن ابن عربي يعتقد بأن ظهور خاتم الولاية الخاصّة يعني تكميل البُعد الباطني للشريعة المحمديّة، تماماً كظهور خاتم الولاية العامّة، الذي يؤشّر على استكمال البُعد الباطني للشرائع كافّة.

ويذهب ابن عربي إلى بلوغ ظاهر الدين مرحلة الكمال بظهور النبي محمّد ﷺ، وتجلّي الشريعة الأفضل والأحسن في دينه ﷺ، ومن هنا انقطع حبل تجدّد النبوة بعده، وانسدّ باب المجيء بشريعة جديدة، إلا أن الوجه الكامل للبُعد الباطني للدين ما يزال ـ رغم ذلك ـ مخفياً مسدلةً عليه الأستار، انتظاراً لمجيء خاتم الولاية كي يتجلّى كمال هذا البُعد به، وهذا معناه أن التجلّي الكامل التام لباطن الشريعة المحمّدية إنما يكون بوساطة خاتم الولاية الخاصّة، كما يكون الظهور الكامل لباطن الشرائع كافّة عن طريق النبي عيسى عليه السلام.

نعم، يجب الالتفات دائماً إلى أن الطرفين معاً ـ أي خاتم الولاية الخاصّة وخاتم الولاية العامّة ـ يتلقّيان علومهما ومعارفهما من الحقيقة المحمديّة ﷺ ويكتسبونها منها، وهي الحقيقة التي يعدّ الأنبياء كافّة مظاهر وتجلّيات لها، ويشكّل النبي محمّد ﷺ التجلّي الأكمل والأتم من بينها[2].

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص٣٢٨.

[2] ـ ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٢ ـ ٦٤.

الولاية، والعلم بباطن الشريعة:

يفهم من فلسفة تأويل النصوص الدينية وفهم معانيها الباطنيّة بوساطة الولي عند ابن عربي، أن ابن عربي يرى العارف الواصل إلى مقام الولاية، ذاك الذي بلغ حقيقة الشريعة وباطنها، ومن ثم هو الوارث بحقّ للعلوم المحمّدية، ومن هنا، كان الولي قادراً على تأويل الشريعة، وبيان أسرارها، وإماطة اللثام عن حقائقها، إنه بلغ بتجربته العرفانية مقام الفناء وطوى المقامات المعنويّة ليصل قمة السلوك العرفاني ومنتهاه، الأمر الذي يخوّله التمتّع بمقام الولاية، وفهم الحقائق الدينية جميعها.

لكنّ الوصول إلى مقامٍ كهذا ليس من نصيب أيّ عارف، ذلك أن الاستعدادات مختلفة، كما أن سير وسلوك كلّ إنسان في مدارج الرقيّ والكمال أمرٌ متناسب تناسباً طردياً مع ذاته هو، ومن ثم فلا يرقى عارف بِسُلّم غيره.

وبعبارة أخرى، كلّ إنسان هو في ذاته طريق الى الله تعالى، ومن هنا، كانت الطرق إليه سبحانه بعدد السالكين إليه، تتعدّد وتختلف، وهذا هو السبب في تعدّد التجليّات الإلهية وتنوّعها، وفي أن التجلّي الإلهي لا يقبل التكرار على الإطلاق[1]، لكن رغم تعدّد السبل واختلافها تبقى الحقيقة واحدة فريدة.

هذا الاختلاف والتنوّع، ناتج ـ كما أسلفنا ـ عن خصوصيّات السالك ذاته، حيث يفرض كلّ سالك تجلّياً خاصاً به، لا يتثنّى ولا يتكرر متناسباً مع قابليّاته وطاقته، الأمر الذي يفضي في المحصّلة النهائية إلى بلوغ كلّ سالك في سير تكامله نقطة محدّدة لا يتعدّاها ولا مجال له لتجاوزها.

---

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص١٦٧.

يقول ابن عربي: ((ومع أنّ طريق الحقّ واحدة، فإنه يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه من اعتدال المزاج وانحرافه.. فقد يكون مطلب الروحانيّة شريفاً ولا يساعده المزاج))[1].

إنّ الولاية في الواقع أعلى درجات بلوغ السالك وأسماها، وبها يطّلع على الأسرار الإلهيّة وتنجلي أمامه الحقائق الباطنية.

وجوب العمل بالشريعة في بلوغ الولاية:

المسألة الأساسيّة هنا، تكمن في أن العارف يبلغ مقامه هذا عن طريق العمل بالشريعة والتقيّد بها، أي أن السالك ملزم ـ للوصول إلى الباطن ـ بتمثّل الظاهر في ذاته، لكن الشريعة ليس هي البداية فقط، بل إن الحفاظ عليها يستمرّ حتى النهاية، ذلك أنّ الولي تابع للنبي في الظاهر وعامل بشريعته، فهو لا يتعدّاها قيد أنملة على الإطلاق ودوماً، وعلى حدّ قول ابن عربي نفسه: ((لا يُحدث شريعةً ولا ينسخ حكماً مقرّراً))[2]، لكن العارف مع ذلك يبلغ بسلوكه كنه الشريعة وباطنها، ليتلقّى فيما بعد العلوم والمعارف الدينية من المحضر الغيبيّ مستغنياً عن النقل والاجتهاد، ((فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَك الذي يوحي به إلى الرسول))[3].

ويكتب ابن عربي في موضع آخر فيقول: ((فالوارث الكامل من الأولياء منّا من انقطع إلى الله بشريعة رسول الله ﷺ إلى أن فتح الله له في قلبه في فهم ما أنزل الله عزوجل على نبيّه ورسوله محمد ﷺ بتجلٍّ إلهيّ في باطنه، فرزقه

---

١ – ابن عربي، رسائل ابن العربي، رسالة الأنوار، ص٢.

٢ – ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص٢٥١.

٣ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٣.

الفهم في كتابه عزوجل، وجعله من المحدّثين في هذه الأمّة، فقام له هذا المقام المَلَك الذي جاء إلى رسول الله ﷺ، ثم ردّه الله إلى الخلق يرشدهم إلى صلاح قلوبهم مع الله، ويفرّق لهم بين الخواطر المحمودة والمذمومة، ويبيّن لهم مقاصد الشرع، وما ثبت من الأحكام عن رسول الله ﷺ، وما لم يثبت، بإعلام من الله أتاه رحمة من عنده، وعلّمه من لدنه علماً، فيرقي هممهم إلى طلب الأنفس بالمقام الأقدس، ويرغبهم فيما عند الله، كما فعل رسول الله ﷺ في تبليغ رسالته..)) [١].

الاطلاع المباشر للوليّ على أحكام الله:

انطلاقاً من الأساس المتقدّم، يصبح العارف قادراً - بمعونة تجربته العرفانيّة - على تمييز الحديث الصحيح عن غيره، وذلك دونما حاجة لمراجعة سلسلة رواة الحديث، ومن هنا لم يجد ابن عربي منهج المحدّثين في نقد الحديث منهجاً سليماً، إذ ما أكثر الأحاديث الصحيحة ذات السند الناقص، فيما يستتمّ سند حديثٍ آخر كلّ رواته من الثقات دون أن يكون سوى حديث كاذب مجعول.

يقول ابن عربي: ((وربّ حديث يكون صحيحاً من طريق رواية، يحصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر فسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث فأنكره، وقال: لم أقله، ولا حكمت به، فيعلم ضعفه، فيترك العمل به عن بينةٍ من ربّه)) [٢].

وفي هذا المضمار، ينقل ابن عربي مقولتين، إحداهما عن أبي يزيد

---

١ - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص٢٥١.

٢ - المصدر نفسه، ج١، ص١٥٠.

البسطامي، والأخرى عن الشيخ أبي مدين[١].

يخاطب أبو يزيد علماء الرسوم الذين أخذوا علومهم الدينية بالدراسة، دون أن يحظوا بنصيبٍ من علوم الوراثة: ((أخذتم علمكم ميّتاً عن ميّت، وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت، يقول أمثالُنا: حدّثني قلبي عن ربّي، وأنتم تقولون: حدثني فلان، وأين هو؟ قالوا: مات، عن فلان، وأين هو؟ قالوا: مات، وكان الشيخ أبو مدين رحمه الله، إذا قيل له قال فلان عن فلان عن فلان، يقول: ما نريد نأكل قديداً، هاتوا ائتوني بلحمٍ طريّ..))[٢].

إنه يرى أيضاً أن منبع علومه هو الله سبحانه، ويصرّح قائلاً: ((فمن هناك هو علمنا، والحقّ سبحانه معلّمنا))[٣].

ولم يكتف ابن عربي بنقد مناهج المحدّثين على صعيد نقد الحديث وتقييمه، بل وسّع من دائرة نقده لتشمل المناهج الاستنباطية والاجتهادية للفقهاء أنفسهم أيضاً، ذلك أنهم اعتمدوا ظنونهم وتخميناتهم في فهم أحكام الدين، فوقعوا في ما لا يحصى كثرةً من الأخطاء والعثرات، أمّا أهل الله فهم يأخذون علمهم عن رسول الله ﷺ عند الكشف، بشكل واضح صريح، وبلغةٍ نصّيّة لا لبس فيها.

يقول ابن عربي: ((فأخذه أهل الله عن رسول الله ﷺ في الكشف على

---

١ - الشيخ أبو مدين المغربي، اسمه شعيب، وولده مدين المدفون بمصر، من أعيان مشايخ المغرب، مشهور شهرةً كبيرة، وله بين المتصوّفة مقام عظيم، حتّى قيل عنه: إمام الصدّيقين، ونقلت عنه كرامات، ذكره ابن عربي مراراً في الفتوحات، توفي بعد ٨٥٠هـ . انظر الطبقات الكبرى، عبدالوهاب الشعراني، مصدر سابق، ج١، ص١٥٤ ـ ١٥٦ (المترجم).

٢ - المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٠.

٣ - المصدر نفسه، ص٥٦.

الأمر الجليّ والنصّ الصريح))[١].

وقد أدّى ذلك - إلى جانب عامل آخر - لتهيّء الأرضية المناسبة لمخالفة علماء الرسوم أهلَ الله، وكان ذلك العامل الآخر قصورهم عن بلوغ باطن الشريعة وجهلهم به، فلا شك أنّ من ألزم نفسه الظاهر وقنع به لا خبر عنده عن باطن الطريق، ولا طاقة لديه تجعله يتحمّل أولئك المخبرين عن باطن الشريعة، حيث ((الناس أعداء ما جهلوا)).

ويرى ابن عربي علماء الرسوم أعدى أعداء أهل الله، ويتحدّث عنهم معتبراً إيّاهم أشدّ وأقسى أناس بالنسبة للعرفاء، يقول: ((فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام... ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك، ينكرون على أهل الله إذا جاؤا بشيء مما يغمض عن إدراكهم، وذلك لأنهم يعتقدون فيهم؛ أنهم ليسوا بعلماء، وأن العلم لا يحصل إلا بالقلم المعتاد في العرف، وصدقوا، فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلّم، وهو الإعلام الرحماني الربّاني))[٢].

التأويل واسطة الظاهر والباطن:

عرفنا أن ابن عربي، يرى الشريعة البعدَ الظاهري للدين فيما الحقيقة بُعده الباطني، وعلى القياس نفسه كانت النبوّة ظاهراً باطنه الولاية، من جهة أخرى العارف الكامل (الولي) هو من يرتقي سلّم الشريعة ليبلغ باطنها وهو الحقيقة، وهو في نهاية سيره من الحقّ إلى الخلق، يقوم بتبيين مقاصد الدين وأهدافه لهم، فيساعدهم ويعينهم على بلوغ الباطن.

---

١ - المصدر نفسه، ص١٩٨.

٢ - المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٩.

يقول ابن عربي: ((فيرقّي هممهم إلى طلب الأنفس بالمقام الأقْدس، ويرغّبهم فيما عند الله))[1].

لكن السؤال هنا، يدور حول كيفيّة تحقّق عبور العارف من الظاهر إلى الباطن، ومن الشريعة إلى الحقيقة؟

وفي إطار الإجابة عن هذا التساؤل، يجب القول: إن التأويل هو الطريق والمنهج الذي يجمع به العارف ما بين الظاهر والباطن، فمن وجهة نظر العارف، القرآن الكريم ـ وهو الكتاب التشريعي ـ تمثّل كلماته وحروفه حرفاً حرفاً وكلمةً كلمةً رموزاً ومظاهر يجب تأويلها للوصول بذلك إلى لبّها ومغزاها وحقيقتها، تماماً كمظاهر الوجود، أي ما يتراءى لنا وجوده وندركه عن طريق الحسّ وسائر قوانا الإدراكية... هذه المظاهر تمثل رموزاً وعلامات، يجب عبور ظاهرها إلى الباطن وإلى الحقيقة، وهو أمرٌ لا يتسنّى لأحد تجربته إلا لمن بلغ في عرفانه مقام الفناء.

فالعارف كما يأوّل الوجود، يعبر بتأويله هذا من ظاهره إلى باطنه، كذلك يأوّل كلمات الأنبياء وأقوالهم، وكما يستنكر فهم الوجود ـ من جانب العقل المتكئ على الفكر والنظر ـ كما يتمّ (هذا الفهم) في التجربة العرفانية، كذلك الحال في فهم النصوص الدينية طبقاً للتجربة العرفانية للعارف، فإن أولئك الذين يشيدون فكرهم وفهمهم للكلام على أساس الضوابط المتعارفة للمحاورات هم أيضاً يجدون صعوبة وعدم استساغة للمعطيات العرفانيّة، وكما لا ينكر العارف الكثرة المشهودة في العالم إنكاراً شاملاً وكليّاً، ولا يأوّلها بوحدة محضة وإنما يرى فيها تجلّيات للحقّ الواحد فيحفظ لها ذاتها وكينونتها بذلك، كذلك الحال في ظواهر

---

[1] ـ المصدر نفسه، ج١، ص٢٥١.

النصوص الدينية، فإنها على مستواها ومدارها مقرّ بها ومعترف، ومن ثم لا يكون تأويلها كفّاً عنها أو إعراضاً، وإنما يقوم العارف ـ بتأويله هذا ـ بتجاوزها وتخطّيها ليبلغ ما فوقها وما هو أسمى منها، فلا يجمد عليها أو يتوقّف.

الفصل الخامس

نـزول الوحي ومراتب تجلّي الحقيقة

كتاب التكوين وكتاب التشريع، المناظرة والمماثلة:

يعتقـد ابـن عـربي أن اصـل الوجـود منبثـق مـن أسـاس واحـد بسـيط مـع تجليّات متلاحقة في الحضرات المختلفة ليتنـزل في آخر المراحل إلى عـالم المادّة كما تصوّره لنا الحواسّ وترسمه، وعلى غرار ذلك حقيقة القـرآن، إنهـا تنشـأ مـن علم الله، وفي ذلك المقام تتحقّق بوحدة لا تتمايز عن حقيقـة الحق انطلاقـاً مـن عينيّة الصفات للذات، ثم تطوي هذه الحقيقة مراحلها التنازليّـة، لتبلغ في آخرهـا قلب النبي، فتظهر على لسانه على صورة أصوات وحروف وكلمات.

ويرى ابن عربي، أنّ القرآن كان معاني مجرّدة وحقائق لا صـورة لهـا عنـد نـزولها على قلب النبي، وهناك تتجسّد هذه المعاني في خيـال الـنبي، وتتنـزّل تلك الآيات المحكمة إلى مقام التفصيل والفرقان والتمايز، لتتجلّـى في خاتمـة المطاف على اللسان على شكل حرف وصوت، تماماً كمـا هـو حـال الأرواح المجـرّدة حينمـا تكتسـي في عـالم الخيـال (المثـال) ثـوب المقـدار، فتأخـذ لنفسـها صـورة الأجسـام النورية، لتتنـزّل بعد ذلك إلى عالم الأجسام الكثيف.

يقول ابن عربي: ((فصار القرآن برزخاً بين الحق والإنسان، وظهـر في قلبـه

على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإن الله جعل لكلّ موطنٍ حكماً لا يكون لغيره، وظهر في القلب إحديّ العين، فجسّده الخيال وقسمه، فأخذه اللسان فصيّره ذا حرف وصوت))[١].

من جهة أخرى، هذا النزول للحقائق على الإنسان الكامل الذي هو المظهر الجامع للأسماء الإلهية، والنسخة المصغّرة لعالم التكوين.. ليس سوى استذكار وإعادة خطور لما كان قد شاهده في تجربته العرفانية، وفي هذا يقول ابن عربي: ((إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه، وغيّبناه عنه، وأحضرناه بنا عندنا))[٢].

ولهذا السبب، كان القرآن الطافح بالرموز والإشارات للمعاني الغيبيّة.. واضحاً جليّاً ظاهراً بيّناً للنبي، لا إبهام ولا خفاء ولا لُبس في معانيه ومقاصده، ولا ينفذ فيه الغموض ولا التعقيد، ذلك أنّ النبي كان فيما مضى قد شاهد حقائق مدلولات الكلام الإلهي في معراجه الروحاني، ((ثم أنزلنا عليه مذكّراً يذكّره بما شاهده، فهو ذكر له لذلك وقرآن، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده، وعاينه في ذلك التقريب))[٣].

وعليه، فالإنسان الكامل الذي شهد الحقائق القرآنية ببركة تجربته العرفانية، لا يجد إبهاماً ولا غموضاً عندما يواجه المظهر الخارجي للوحي، وكما عبر مظاهر الوجود فتعرّف كنهه، والكلمات التكوينيّة الإلهية مرايا تجلي الأسماء الإلهية في بصيرته، كذلك الحال في كلمات التشريع والوحي الملفوظ إذ تتجلى له حقائقها الباطنية دونما لُبس أو إبهام.

---

١ - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص١٠٨.

٢ - المصدر نفسه، ج٤، ص٤٠٢.

٣ - المصدر نفسه.

وبعبارة أخرى، حيث كان على معرفة سابقة بـ((المرموز إليه))، فلن تكون الرموز حينئذٍ بالنسبة إليه لغزاً، أما الإنسان الفاقد لهذه التجربة ممن لم يرتق مدارج شهود الحقيقة قانعاً بالظاهر باقياً عليه فإنه كما ينظر بعين الظاهر إلى عالم المادّة فيبقى عاجزاً عن بلوغ الباطن وإدراك الكُنْه، أي عن الوحدة المتجلّية من بين الكثرات، كذلك لا يرى في الكلام الإلهي سوى المعاني الظاهرة، فيما المفترض به أن يبدأ سيره التكاملي انطلاقاً من الظاهر (العمل بالشريعة) ليبلغ في خاتمة السير باطنها وروحها.

نــزول حقيقة الوحي على قلوب العرفاء:

يبلغ السالك في سيره التكاملي مبلغاً تنـزل على قلبه فيه حقيقة القرآن تماماً كنـزولها على قلب النبي، وفي هذه المرحلة يتلقّى العارف الوحي بالمباشرة من المَلَك، ووفقاً لذلك يتخطّى العارف الآليّات المتعارفة لفهم المعنى من اللفظ، فيغدو قادراً على فهم النص القرآني تماماً كما فهمه النبيّ نفسه.

ويعتقد ابن عربي أن فهم السامع من النبيّ للوحي أدنى منـزلة من فهم النبيّ نفسه له، من هنا، يجب على الإنسان السعي الجادّ لفهم ما نـزل على النبي دون أن يقنع بما نـزل على العرب أنفسهم، إذ لن يتمّ له حينذاك فهم معاني القرآن، ذلك أن الخطاب يتحدّد تبعاً للسامع لا المتكلّم، ومن ثم فسماع النبيّ لا يشبه ولا يماثل سماع الآخرين.

هذه النقطة، يراها ابن عربي بالغة الأهميّة مفرطة الضرورة، مدّعياً أن ليس مَنْ ذكرها قبله، فهو يقول: ((انظر في القرآن بما نـزل على محمد ﷺ، ولا تنظر فيه بما أنـزل على العرب، فتخيب عن إدراك معانيه... فإذا تكلّمت في القرآن بما هو به محمد ﷺ متكلّم، نـزلت عن ذلك الفهم إلى فهم السامع من النبي ﷺ، فإن الخطاب على قدر السامع، لا على قدر المتكلّم، وليس سمع

النبي ﷺ وفهمه فيه فهم السامع من أمّته فيه إذا تلاه عليه، وهذه نكتة ما سمعتها قبل هذا من أحدٍ قبلي»[1].

المراتب العليا لفهم الوحي في التجربة العرفانيّة:

هذه المرحلة من الفهم (المرحلة الثانية)، ألا وهي فهم النبي الوحي بوصفه نبيّاً، تتلوها مرحلة أخرى أكثر رقيّاً وأعلى مقاماً، ألا وهي فهمه بما هو وليّ الله، وحيث إن النبي ﷺ أعلى مظهر للحقيقة التي كان القرآن الكريم نفسه تنزّلاً لها (الحقيقة المحمّدية)، كان من الطبيعي أن يكون فهمه ﷺ أعلى مستويات الفهم على الإطلاق، ومن هنا كان على العارف أن يبذل المزيد من الجهد للارتقاء صعوداً درجةً درجة، حتى يقترب أكثر فأكثر من هذه المرحلة، وهذا ما يدلّل على أن ابن عربي يفهم ظاهرة الوحي ظاهرةً مستمرّةً مستديمة، حيث يتواصل على الدوام هبوط الكلام الإلهي على قلوب العارفين، ومن ثم، فهو يتنوّع تبعاً لتنوّع مقاماتهم ومراتبهم وأحوالهم.

لكنّ القرآن في حدّ ذاته أمرٌ ثابت، تعرُض التحوّلات والتبدّلات مظاهرَه وتجليّاتَه فحسب، وبعبارة أخرى، إنّ القرآن حقيقة واحدة تظهر بصور متعدّدة، تماماً كروح القدس وسائر الحقائق الوجوديّة، إنها (الحقائق الوجودية) تتجلّى في عالم المثال والبرزخ على صور متنوّعة، متناسقة وحالَ كلّ إنسان، فقد يظهر الروح القدس على صورة دحية الكلبي أحياناً، فيما يبدو أحياناً أخرى قد غطّى الخافقين، ويظهر حيناً ثالثاً على شكل آخر، وكما يكون الروح القدس، في كلّ صُوَره المتغيّرة هذه، حقيقةً ثابتةً مصانةً عن أيّ تحوّل أو تبدّل، كذلك القرآن

---

[1] - المصدر نفسه، ج٤، ص٤٢٧.

يحتفظ بثبات حقيقته، عندما ينزل على قلب شخصٍ ما على صورةٍ تناسب حاله وتوافق وضعه، وهذا النـزول يخلق فيه نفسه حالاً جديداً، وهذه هي العلاقة الجدلية المتبادلة ما بين أحوال العارف وتجلّيات القرآن الكريم.

يقول ابن عربي: ((وكذلك روح القدس، تارةً يتجلّى في صورة دحية وغيره، وتجلّى وقد سدّ الأفق، وتجلّى في صورة الدرّ، وتنوّعت عليه الصور أو تنوّع في الصور، ونعلم أنه من حيث أنه روح القدس مطهّر عن التغيير في ذاته، ولكن هكذا ندركه، كما أنه إذا نـزل بالآيات على من نـزل من عباد الله، والآيات متنوّعة، فإن القرآن متنوّع، ينطبع عند النازل عليه في قلبه بصورة ما نـزل به عليه فتغيّر على المنـزل عليه الحال)) [1].

وبناءً عليه، يكون التنوّع في فهم معاني القرآن غير مقصور على تنوّع العرفاء، بل حتّى على تنوّع أحوال العارف الواحد: ((ألا ترى العالم الفَهِم المراقب أحواله، يتلو المحفوظ عنده من القرآن، فيجد في كلّ تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوّة هي بعينها، ما زاد فيها شيء ولا نقص، وإنما الموطن والحال تجدّد، ولا بدّ من تجدّده...)) [2].

هذا التنوّع، يبقى مستمّراً ما دام العارف غير متلقٍ للحقائق القرآنية الكليّة العامّة، وإلا فإذا بلغ المقام هذا حلّ الثبات مكان التغيّر، تماماً كما ينحصر تحقّق التنوّعات في الحقائق الوجودية الروحانية كالروح القدس، في عالم الخيال، ومن ثم، فإذا ما تمكّن العارف من تخطّي هذا العالم وتجاوزه نحو ما هو أرفع وأسمى فإنه سوف يشاهد الحقيقة بذاتها ـ على ما هي عليه في لوح الواقع ـ ثابتةً مستقرّة.

---

١ - المصدر نفسه، ص٢٠٢.

٢ - المصدر نفسه، ص٢٥٨.

سبيل الوصول إلى حقيقة الوحي:

ولكي يبلغ السالك هذا المقام، عليه أن يتحقّق بالآيات الإلهية، بأن يجعل نفسه تجسيداً للقرآن، تتمثّل فيه التعاليم الراجعة إلى اللسان، والبدن، والنفس، والقلب، والروح، والسرّ كافّة، ويتلو آيات القرآن بكافّة مراتبه الوجوديّة.

يقول ابن عربي: ((فتلاوة اللسان ترتيل الكتاب على الحدّ الذي رتّب المكلّف له، وتلاوة ترتيل الكتاب على الحدّ الذي رتّب المكلّف له، وتلاوة الجسم المعاملات على تفاصيلها في الأعضاء التي على سطحه، وتلاوة النفس التخلّق بالأسماء والصفات، وتلاوة القلب الإخلاص والفكر والتدبّر، وتلاوة الروح التوحيد، وتلاوة السرّ الاتحاد، وتلاوة سرّ السرّ الأدب، وهو التنزيه الوارد عليه في الإلقاء منه جلّ وعلا..))[1].

هذه المرحلة، هي مرحلة الفناء التي تعبّر عن منتهى سلوك العارف، وفي هذه المرحلة بالذات يسدل الستار على الكثرات والتفرّقات، فيتّحد القائل والسامع المسموع، هنا ينصهر القرآن بالوجود ليكوّنا أمراً واحداً، فيدرك العارف حقيقة القرآن بإدراكه حقيقة الوجود، ويغدو رجوعه إلى الآيات القرآنية رجوعاً لكلمات التكوين الإلهية، أي رجوعاً لعالم الكثرات، وكما يقف في شهوده في البقاء بعد الفناء على الحقيقة الواحدة للحقّ من بين الكثرات جميعها، يعلم من وراء الآيات القرآنية المتنوّعة الحقيقة أو الحقائق الكليّة الإلهية التي تمثّل باطن القرآن العميق وغوره السحيق.

---

[1] - ابن عربي، مواقع النجوم ومطالعة أهلّه الأسرار والعلوم، ص٨٣.

انسجام الظاهر مع الباطن:

النقطة الهامّة هنا، تكمن في تماثل مراتب الوحي الإلهي ومراتب التجلّي الوجودي، ففي مراتب الوجود، كلّ مرتبة تحوي تلك التي دونها، فتندكّ تلك فيها وتندرج فيما يعلوها من مراتب، من قبيل النور الضعيف الذي يستحضر النورُ القوي أصلَ كماله وأساسه، إلا أنّ حدّه غير متحقّق، وعلى حدّ ما جاء في المنقول: ((ما السماوات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة))[١] هكذا هي مراتب الوحي الإلهي أيضاً، فلا يقتصر الحال على انتفاء التنافي ما بين باطنه وظاهره، بل إن الباطن يمثّل تعالي الظاهر، فيما يعبّر الظاهر عن تنزّل الباطن نفسه، ومن هنا، لا يتورّط العارف في تجربته العرفانية في نفي الظاهر أو إقصائه أبداً، ومن ثم فلا يبخس ظواهر الآيات الإلهية في تأويله لها، وهذا معناه، أن علاقة الباطن بالظاهر علاقة تربط المراتب المختلفة للحقيقة الواحدة.

وانطلاقاً من هذا التأسيس الهام، قرّع ابن عربي الفرقةَ الباطنيةَ على استخفافها بالظاهر وتعاليها عنه بحجّة الأخذ بالباطن والتعلّق به، محاولاً - ابن عربي - بذلك إمازة أهل الله عن هؤلاء، ناقلاً عن أبي مدين ذمّه الأخذ بأحد الطرفين الظاهر أو الباطن مع التخلّي عن الآخر، فيما الكامل من يجمعهما معاً: ((كان شيخنا أبو مدين يذمّ الطرفين [الأخذ بالظاهر والأخذ بالباطن] على الانفراد، ويقول: إن الجامع بين الطرفين هو الكامل في السنة والمعرفة))[٢].

---

١ – فضّلنا الإتيان بنص الحديث المروي عن أبي ذر عن رسول الله ﷺ وإن لم يورده المؤلّف، والوارد في ((معاني الأخبار))، للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر غفّاري، نشر انتشارات إسلامي، ايران، ١٩٨٢م، ص٣٣٣ (المترجم).

٢ – ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص٦٥٤.

ويعتقد ابن عربي، أن علاقة الظاهر بالباطن ليست علاقة تضادّ، وإنما علاقة تعميق، وتشبّث بدرجات أرقى من المعرفة، وللسبب عينه يرفض ابن عربي التأويل بمفهومه المعتزلي، مقرّعاً في موارد عديدة به، بوصفه عنده باطلاً.

ويقوم المنهج الاعتزالي في التأويل على حمل الآية على خلاف ظاهرها عندما يتصادم هذا الظاهر والمنظومات العقائديّة التي يتبنّونها (أي المعتزلة)، ومن هنا، يأوّلون الآيات الظاهرة في الجبر انطلاقاً من اعتقادهم بمبدأ الاختيار، ويحملون ما دلّ من الآيات بظاهره على إمكان رؤية الله على خلاف هذا الظاهر، منطلقين في ذلك هذه المرّة من إحالتهم رؤية الله، وعلى نفس المنوال يحملون آيات من قبيل: ((يد الله فوق أيديهم)) و((الرحمن على العرش استوى)) محمل الكناية والمجاز بعلّة تنزيههم الله تعالى عن الجسميّة وخصائص الأبدان.

اعتبار المعاني المحتملة في الكلام الإلهي كافّة:

ولا يقف ابن عربي عند حدّ رفض التخلّي عن ظواهر الكلام الإلهي، بل إنه يخطو المزيد من الخطوات حينما يذهب إلى أن الآية يمكنها - مع رعاية الضوابط اللغويّة والأدبيّة - تحمّل مجموعة من المعاني، لتتسرّب إليها الوجوه والاحتمالات المتنوّعة، وفي هذه الحالة تكون هذه الوجوه كافّة معتبرة ذات قيمة، وقد بسط ابن عربي الكلام موضحاً هذا الموضوع في الباب الأربعمائة والثمانية عشر من الفتوحات المكيّة.

يقسّم ابن عربي الكلام إلى قسمين: كلام مقولب في مواد (حروف)، وآخر خلع عنه هذا اللباس الحروفي، أما المعرفة بمعاني الكلام الأول فيقال لها: فهم، وأما إدراك الكلام الثاني فيقال له: علم، ومن الواضح أن سماع النوع

الثاني من الكلام إنما يتمّ بوسائل وأدوات تغاير الأذن الظاهرية[١]، وكلّما سمع السامع الكلام ذا النوع الأوّل، أو قرأه نصّاً مكتوباً، بالغاً بذلك مراد المتكلّم ومقصوده وسط جملة المعاني المتعدّدة التي يتحمّلها الكلام في ذاته من الزاوية اللغوية والقواعديّة، فإنه يكون قد حقّق فهمه، وأما إذا لم يعرف السامع، هل أراد المتكلم أحد تلك المعاني أو أكثر؟ وإذا ما قصد واحداً منها، فأيّ هذه المعاني هو المقصود والمراد؟ فحينئذٍ لا يكون هذا السامع قد فهم كلام المتكلّم مهما أدرك من مدلولات هذا الكلام.

والمرتبة الأدنى من المرتبة السالفة، تتحقّق بجهل السامع مدلول الكلام نتيجة عدم اطلاعه على أوضاع اللغة ومعاني المفردات و... وعلى أيّة حال، ففهم الكلام سمة يتّصف بها ذاك الذي يعرف مراد المتكلّم، لا معاني الألفاظ والتراكيب فحسب، يقول ابن عربي: ((فالذي يفهم مراده [أي المتكلّم] بها [أي الألفاظ]، فذلك الذي أوتي الفهم فيها)).

ويردف ابن عربي كلامه هذا، بذكر خاصّيةٍ تميّز الكلام الإلهي عن كلام الإنسان، وهي: عندما يخاطب الله الناس بلغتهم ولسانهم، ويختلفون في فهم كلامه، مستندين في ذلك جميعهم إلى القواعد اللغوية والقوانين الأدبية، فلا بدّ من القول بأن هذه المعاني المستنتجة من قبلهم جميعها مراد الله، ومن ثم ونتيجةً، يكون الجميع فاهماً لكلامه سبحانه، ذلك أنه تعالى عالم بكافّة وجوه كلامه، وفي الحقيقة، إن كلّ واحدٍ من هذه المعاني ـ مع رعاية الشرط السالفة الإشارة إليه ـ مقصودٌ لله سبحانه، لكن بلحاظ ذلك الشخص الذي فهم من الكلام الإلهي هذا المعنى أو ذاك، وفي هذا يقول ابن عربي: ((وأما كلام الله إذا

---

١ – المصدر نفسه، ج٤، ص٢٥، يقول: ((فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة، بل يسمع بحق مجرّد عن الآلة)).

نـزل بلسـان قـوم، فـاختلف أهـل ذلـك اللسـان في الفهـم عـن الله، مـا أراده بتلـك الكلمة أو الكلمـات، مـع اختـلاف مـدلولاتها، فكلّ واحـدٍ منهم، وإن اختلفـوا، فقـد فهـم عـن الله مـا أراده، فإنـه عـالم بجميـع الوجـوه تعـالى، ومـا مـن وجـه إلا وهـو مقصـود الله تعالى بالنسبة إلى هـذا الشـخص المعيّن، مـا لم يخـرج مـن اللسـان، فإن خرج من اللسان فما فهم ولا علم)) [١].

وهذا الأمر لا يختصّ بالمعاني العرضية، بل يستطيل ليشمل حتّى المعاني الطولية، ولذلك، كلّما فهم العارف ـ وفقاً لتجربته العرفانيّة ـ معنى من كلام الله سبحانه، كان هـذا المعنى المشار إليه هـو المقصـود الإلهـي في حقّ هـذا الشـخص، أما المرتبة الكاملة التامّة من الفهم فهي حكرٌ على من أدرك مختلف وجوه كلام الله تعـالى وأقرّهـا جميعهـا، إن مثل هـذا الإنسـان هـو مـن أوتي الحكمة وفصـل الخطاب، ((ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً))، وهـذه الكثـرة مسبّبة عن كثـرة الوجـوه الـتي يطويهـا كـلام الله، ومـن ثم، كـان فصـل الخطـاب نـاظراً إلى تفصيل هذه الوجوه والمقاصد في تلك الكلمة أو هذه.

يقـول ابـن عـربي: ((فمـن أوتي الفهـم عـن الله مـن كلّ وجـه فقـد أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وهو تفصيل الوجوه والمرادات في تلك الكلمـة، ومـن أوتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً، فكثره لما فيها من الوجوه)) [٢].

التجربة العرفانيّة والوحدة المتعالية للأديان:

رغـم إصـرار ابـن عـربي علـى اتبـاع الشـريعة ومتابعتـها، وشـرطه طريـق السلوك إلى الله تعالى في أفضل أشكاله وأثمر معطياته، وكذا الوصـول إلى أعلـى

---

١ – المصدر نفسه.

٢ – المصدر نفسه.

مراتب التجربة العرفانية ومقاماتها، باتباع النبيّ الخاتم محمّد ﷺ، رغم ذلك كلّه، إلا أنه (ابن عربي) اتخذ مشرباً فسيحاً في تقبّل العقائد المختلفة حول الله سبحانه، وفي هذا الصدد صدرت عن لسانه كلمات أودت إلى تكفيره من جانب بعض علماء الدين، ومن جملة ما قاله ـ ممّا كان سبباً في الطعن البالغ الذي قام به المتشرّعة في حقّه، وأساساً أيضاً لثناء القائلين بوحدة الأديان ـ الأشعار التالية:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ ... فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائفٍ ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحبّ أنّى توجّهت ... ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[1]

ويستنتج أجناس جولدتسيهر (المستشرق المجري المعروف) من الأشعار المذكورة، أن دين الحبّ عند ابن عربي، هو دين الوحدانية الإلهية، ووحدة البشر وأخوّتهم، والدين الواحد الشامل، وبناءً عليه، يكون ابن عربي قائلاً بوحدة الأديان، مخالفاً الأديان والشرائع السائدة، حيث لا يرى فرقاً ما بين الأديان أبداً[2].

---

١ - ابن عربي، ترجمان الاشواق، شرح نيكلسون، ترجمة: كَل بابا سعيدي، ص٥٧ (والجدير ذكره، أنه لا يجدر استنتاج الكفر والإلحاد من هذه الأبيات ونظائرها، وما هو وارد كثيراً سيما في ديوان ابن الفارض، ذلك أن الشعر قائم في طبيعته على المجاز والكناية).

٢ - الدكتور محسن جهانغيري، محيي الدين بن عربي، ص٤٩١، هذا، ولكن ابن عربي نفسه يرفض هذا الاستنتاج أعلاه، معتبراً دين الحبّ دين محمد ﷺ وأتباعه، حيث يقول: ((فإن محمداً ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبّة بكمالها، مع أنّه صفيّ، ونجيّ، وخليل، وغير ذلك من مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيباً، أي محبّاً محبوباً، وورثته على منهاجه)) (ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص٤٤، نقلاً عن: محسن جهانغيري، المصدر نفسه).

ويركّز نيكلسون، لدى شرحه هذه الأبيات، على هذا الأمر، فيقول: ((ليس ثمّة دين أو مذهب

من وجهة نظر الكاتب، ثمّة حاجة ـ لتكوين تحليل مستوفٍ وشرح كامل لنظرية ابن عربي على هذا الصعيد ـ لمزيد من التأمّل والتفكيك لبعض كلماته هنا وهناك (وهو ما سنحاوله فعلاً).

الإله الذي يعتقد به الناس:

يذكر ابن عربي في مواضع متعدّدة من نتاجه أنّ لكل إنسان إلهه الخاصّ، الذي يؤمن به ويعتقد، إن الله أعلى من أيّ صورة أو تعيّن من حيث إطلاق الذات وغيب الهوية، ومن هنا، فلا ينحصر إطلاقاً بأيّ صورة ولا يتقيّد، إن مقام الذات منزّه عن أيّ صورةٍ أو حال أو حكم يمكن من خلاله الإشارة إليه، لكن الحقّ من جهة أخرى مصوّر بصورة ذلك الشيء الذي هو معه، ومن هنا، إذا ما أصبح عند الإنسان اطلاع أو علم أو ظن حول الله فسيكون عنده اعتقاد بذلك، وسيحصر الله سبحانه بتلك الصورة حينئذٍ، وهو لذلك ينكر ما يواجهه من صور أخرى لله تعالى تغاير تلك الصورة التي اعتقد بها وآمن، وعلّة إنكاره هذا، عدم معرفته بمراتب تجلّيات الحقّ ومواطنها.

التجلّيات المختلفة للحقّ تعالى في الاعتقادات الإنسانيّة:

يعتقد ابن عربي، أن كلّ شيء خلق من العَمَاء، الذي هو نَفَس الرحمان، وعلى المنوال نفسه كان خلق الحقّ سبحانه: ((وقد ورد ذلك في خلق الحقّ

أرقى من دين جعل أساسه وعماده العشق والشوق إلى المعشوق الذي أعبده وأؤمن به، وهذا بنفسه امتيازٌ امتازه المسلمون، ذلك أن مقام العشق الكامل يتناسب مع العشق المحمّدي، حيث كان أفضل من عامّة الأنبياء، واختاره الله له حبيباً)) (رينالد نيكلسون، ترجمة وشرح ترجمان الأشواق، ص١١٧).

نفسه))[1]، لكن العقول عاجزة عن إدراك هذا المعنى، وهي لذلك تنكره، ولا تعرف: ((أنّ كل صاحب مقالةٍ في الله أنه يتصوّر في نفسه أمر، إما يقول فيه: هو الله، فيعبده، وهو الله لا غيره، وما خلقه في ذلك المحل إلا الله، فهذا معنى ذلك الخبر، واختلفت المقالات باختلاف نظر النظّار فيه، فكلّ صاحب نظر ما عبد ولا اعتقد إلا ما أوجده في محلّه، وما وجد في محلّه وقلبه إلا مخلوق، وليس هو الإله الحقّ، وفي تلك الصورة، أعني المقالة، تتجلّى له، وإن كانت العين من حيث ما هي واحدة، ولكن هكذا تدركه...))[2].

وكما يُفهم من النصّ السالف الذكر، فإن ابن عربي يحوّل الكثرة المشهودة في ما سوى الله إلى تجليّات خاصّة للحقّ سبحانه في الصور المتنوّعة ذات الاختلاف، وهذا التجلّي لا ينحصر بالعالم الخارجي، وإنما يستوعب الصور العقديّة المتكوّنة في التصديقات الإنسانية أيضاً، فكما أن العالم الخارجي مظهرٌ للتجلّيات الإلهية، كذلك الفكر البشري هو الآخر مظهر للصور المتنوّعة التي يتجلّى بها الله سبحانه لأفراد الناس المختلفين.

الآلهة المتعدّدة، مظاهر الحقّ الواحد:

نشاهد على امتداد التاريخ عقائد وتصديقات مختلفة حول الله، فلكلّ فريق وجماعة تصوّره الخاص عن الله، آمن به بقلبه، وعبده أيضاً، وينظر ابن عربي إلى هذه الآلهة المتعدّدة نظرته لعامّة مظاهر الوجود، فهي مظاهر مختلفة تجلّى الحقّ سبحانه فيها، ومن هنا، كان الآلهة جميعهم في نهاية المطاف هم الإله الواحد، وهذا الإله الواحد هو من كان كلّ فريق يعبده ويعرفه ويقرّ به في

---

١ - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص٢١١.

٢ - المصدر نفسه.

صورة معينة، هذا الإله وأمثاله يسمّيه ابن عربي، الإله المخلوق بالاعتقاد، لا بل إنه يتخطّى هذا الحد في مقولاته ليذهب إلى القول بأن لكل إنسان إلهه الخاص، والإنسان الفاقد للتجربة العرفانية الرفيعة ليس سوى أسيرٍ لاعتقاده الشخصي، وهو لذلك ينكر الله سبحانه إذا ما تجلّى له في صورةٍ أخرى تخالف ما اعتقده من صورةٍ له، ولا يعرفه.

السالك وضرورة تجنّب التقيّد باعتقاد خاص:

واستتباعاً لما تقدّم، يركّز ابن عربي على أنّ السالك لا يجدر به تقييد نفسه بعقيدة معيّنة، منكراً غيرها، ذلك أن هذا الأمر يحرمه من الخير الكثير، ومن ثم فلن يدرك الحقيقة على ما هي عليه في الواقع.

يقول: ((فإيّاك أن تتقيّد بعقد مخصوص، وتْكفُرَ بما سواه، فيفوتك خير كثير، ويفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه)) [١].

ويعتقد ابن عربي أنه: ((لا بدّ لكلّ شخص من عقيدة في ربّه، يرجع بها إليه، ويطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحقّ فيها أقرّ به، وإن تجلّى له في غيرها أنكره (نَكَرَه)، وتعوّذ منه، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أنه قد تأدّب معه)) [٢].

ومن هنا يُعرف أن مثل هؤلاء، لا يعتقدون سوى بما اصطنعوه في داخلهم، فالإله مجعولُ اعتقادات الناس، ومصنوعها ومخلوقها، إنهم يرون ـ في الحقيقة ـ أنفسهم فيه، ولا يبصرون عدا ما جعلوه أنفسُهم فيها.

---

١ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص١١٣.

٢ - المصدر نفسه.

يقول ابن عربي: ((فلا يعتقد معتقد إلهاً إلاّ بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلاّ نفوسهم، وما جعلوا فيها)) [١].

ويكتب في موضع آخر: ((وقد علمت قطعاً، إن كنت مؤمناً، أنّ الحقّ عينه يتجلّى يوم (في يوم) القيامة في صورةٍ فيعرَف، ثم يتحوّل في صورة فيُنكَر، ثم يتحوّل عنها في صورةٍ فيعرَف، وهو هو المتجلّي ـ ليس غيره ـ في كلّ صورة، ومعلوم أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى)) [٢].

تشبيه الله بالمرآة (يرى فيها كلّ واحدٍ صورة):

ولكي يُجْلي ابن عربي الغموضَ عن فكرته، يحاول تشبيه الله سبحانه بالمرآة التي ينظر إليها الجميع ، فالشخص الذي يلقي بناظره إلى هذه المرآة، ويكوّن من نظره هذا صورة تعبّر عن اعتقاده بالله، فسوف يعرفها ويعتبرها إلهه، أما لو رأى مرّة ثانية في المرآة عينها صورة اعتقاد شخص آخر، فإنه سوف ينكرها ويطردها، ويقول: هذا ليس إلهي، فالمرآة ـ في الواقع ـ واحدة، وما رآه ليس سوى صور تكثّرت وتنوّعت، ومن ثم، فأولئك المتقيّدون باعتقاد خاص لن يستطيعوا مشاهدة تلك الصورة الجامعة بين الصور جميعها.

يقول ابن عربي: ((فكأن العين الواحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقرّ به، وإذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره)) [٣].

ومع ملاحظة ما ذكره ابن عربي؛ يظهر أنّ كل ما يُعبَد بوصفه ((الله))،

---

١ – المصدر نفسه.

٢ – المصدر نفسه، ص١٨٤.

٣ – المصدر نفسه.

هـو في نهايـة المطـاف ذاك الإلـه الواحـد الحقّ الـذي يتجلّـى بشـكل خـاص، ودور ممتاز.

ويتحدّث ابن عربي في مواضع عدّة عن التحوّل الإلهي، ويعتقد أن ((لا بدّ من إقرار كلّ طائفة في تلك الدراية، فلا بد من تجلّيها في صور اعتقاداتهم، وذلك راجع إلى المدرِك لا إلى المدرَك، فإن الحقائق لا تتبدّل))[١].

ويتخطّى العارف في تجربته العرفانية الصور الظاهريّة ليبلغ عمقها وباطنها، وليشاهد تلك الحقيقة الواحدة الثابتة في هذه التجلّيات والتمظهرات المتعدّدة المتنوّعة، وحيث إنّه يعرف الحقّ معرفة تلو المعرفة في صور متنوّعة فلن ينكر مظهراً أو تجلّياً من مظاهره وتجليّاته، وحتى عبدة الأوثان هم ـ من وجهة نظر العارف ـ يعبدون من حيث لا يشعرون إلهاً مستكنّاً قابعاً خلف الأصنام التي ينحنون لها.

قوم موسى وعبادة العجل، دراسة تحليليّة:

يستعرض ابن عربي في الفصّ الهاروني من فصوص الحكم، في سياق تأويله الآيات المتّصلة بعبادة عجل السامري، جملة قضايا مثيرة للانتباه، وضرورية ـ في الوقت عينه ـ لتحديد نظريته، فعندما ترك موسى قومه مدّةً لأخذ الألواح، واستطالت غيبته، صنع السامريّ لقومه من حليّهم عجلاً دعاهم إلى عبادته، قال تعالى: **﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبن أسفاً قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجرّه إليه قال ابن أمّ إنّ القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين﴾** الأعراف: ١٥٠.

---

١ – ابن عربي، رسائل ابن العربي، كتاب المسائل، ص١٨.

يذهب ابن عربي إلى أنّ سبب غضب موسى على عبادة قومه العجل، أنه لم يُجِل النظر جيداً فيما بيده من الألواح، وإنما ألقى بها على الأرض، إذ لو تأمّل بها مليّاً لوجد فيها الهداية والرحمة[1]، تماماً كما جاء في بعض الآيات التي تلت ما أسلفناه ذكراً، قال تعالى: ﴿**ولمّا سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون**﴾ الأعراف: ١٥٤.

وهذه الهداية عند ابن عربي هي صنع العجل وتضليل السامري وبراءة هارون، الأمر الذي كان مذكوراً في الألواح أيضاً.

هناك قال هارون لموسى: ﴿**إني خشيت أن تقول فرّقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي**﴾ طه: ٩٤، ذلك أن عبادة العجل أحدثت انشقاقاً فيما بين بني إسرائيل، فقد عبد بعضهم العجل اتّباعاً للسامريّ وتقليداً له، فيما تحفظ قومٌ آخرون عن ذلك حتى يرجع إليهم موسى فيسألوه عن هذا الأمر، ومن هنا، كان هارون قلقاً من أن تُنسب التفرقة هذه إليه: ((وكان موسى أعلم بالأمر [أمر التوحيد] من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضى ألا يُعبد إلا إيّاه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء، بل يراه عين كلّ شيء))[2].

ويعتبر ابن عربي ـ في مواضع كثيرة من الفتوحات المكيّة ـ أن قوله تعالى: ﴿**وقضى ربّك ألا تعبدوا إلا إيّاه**﴾ الإسراء: ٢٣، بيانٌ لحكم تكوينيّ إلهي بعدم تحقّق عبادة ما سوى الله، معتقداً أن هذا الحكم ـ كسائر الأحكام التكوينيّة

---

١ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٩١.

٢ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٩١ ـ ١٩٢.

الإلهية ـ قطعيّ التحقّق مستعصياً عن الاستثناء والتخصيص، وبناءً عليه، فتكون العبادة ـ أيّ عبادة صدرت من أيّ شخص ـ في واقع أمرها عبادة لله دوماً وأبداً، ومن ثم فلم يُعبد إطلاقاً غيره ولن يُعبد كذلك، ولذلك لم يستنكر موسى عليه السلام عبادة العجل ولم يأنف منها.

لماذا صدّ موسى قومه عن عبادة العجل؟

إن عبادة العجل ـ كما يذكره القيصري، ويشير إليه ابن عربي مواصلاً كلامه السالفة الإشارة إليه ـ تصرّف غير سليم من زاوية الظاهر والبُعد النبوي، وإن كان أمراً حقّاً من زاوية الباطن وجانب الولاية، ذلك أنه من الواجب على النبي إنكار عبارة الآلهة الجزئية، تماماً كما يجب عليه إرشاد الناس إلى الحقّ المطلق، ومن هنا، اعتبر الأنبياء جميعهم عبادة الأوثان منكراً، رغم أن هذه الأوثان كانت مظاهر للهويّة الإلهية.

وبناءً عليه، كان إنكار هارون لعبادة العجل إنكاراً لها من حيث نبوّته، ومن ثم كان إنكاراً في محلّه، لا مجال فيه لمذمّة موسى له، إلا ـ ودائماً حسب مقولات ابن عربي ـ إذا حملنا مذمّة موسى عليه السلام لهارون على غفلة الأخير عن شهود الحقّ الظاهر في صورة العجل، غفلةً أدركها موسى بوساطة الكشف والشهود، وعليه، يكون مراد موسى عليه السلام حينئذٍ تنبيهه على ذلك[1].

ووفق اعتقاد القيصري، ليس من تماثل ما بين رفض الأنبياء والأولياء عبادة الأوثان التي هي مظاهر للحقّ، ورفض المحجوبين عن الحقّ ذلك، ذلك أنهم ـ خلافاً للآخرين ـ يرون الحق مع كلّ الأشياء، ومن ثم فمنعهم عن عبادة

[1] ـ داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٠٩٦.

الأوثان رغم كونها في نفسها حقّاً وعبادةً لله سبحانه، إنما هو للحيلولة دون تقيّد عبدة الأوثان بصورة خاصّة ومجلى معيّن مخصوص، إذ هذا الأمر يستبطن إنكاراً للمجالي (التجليات) الأخرى، وهذا عين الضلال[١].

عبادة الله في عامّة مظاهر الوجود:

ويحاول ابن عربي ـ مواصلاً تحليله ـ اكتشاف السرّ الذي عجز معه هارون عن منع قومه عن عبادة العجل، فيما قدر موسى على ذلك، ويفسّر ذلك بأنه من اللازم أن تمضي مدّة كافية على عبادتهم للعجل حتى يصدق أن الله عُبد في كلّ الصور حتّى لو كانت الصورة التي عَبد من خلالها قد انمحى أثرها من الوجود، وليس من صورة تفنى قبل أنّ تتلبّس عند عابدها بلباس الألوهيّة.

ولأن إرادة الله تعلّقت بأن يُعبد في الصور جميعها، فليس من نوعٍ إلا وكان معبوداً، إماعبادةً تألّهية، بأن يجعلها الآخرون إلهاً ويتّخذونها كذلك، كوقوع الأصنام معبوداً، والشمس، والقمر، والنجوم، والعجل، وإما عبادة تسخيريّة، وهي العبادة التي لا يكون فيها شيءٌ ما معبوداً بالمعنى المتعارف للكلمة، وإنما لنفوذه وتسلّطه على القلب وجذبه إياه له يغدو معبوداً في الواقع والحقيقة، مثل الجاه، والمقام بالنسبة لطلابهما، وكذا المال والثروة بالنسبة لعبَدَتِهما، والعاقل هو من يدرك أنه لا مفرّ من ذلك، أي من هذين النوعين من العبادة في كلّ الصور[٢].

ومقصود ابن عربي، أن الحق وهو المعبود المطلق الذي تعلّقت إرادته بعدم عبادة ما سواه، ظهر بنور الوجود في الأنواع كافّة، بل في الأشخاص كذلك، ولازم

---

١ - المصدر نفسه، ص١٠٩٦ ـ ١٠٩٧.

٢ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٩٤.

ظهـوره هـذا أن يعبـد في هـذه الصـورة، إمـا في الشـكل التـألّهي للعبـادة أو في التسخيري، ذلك أن الألوهية أمرٌ ذاتي للوجود[1].

ولم يرد الله فقط ـ عند ابن عربي ـ أن يُعبَد وحده لا يُعبد أحد سواه، بل أراد أيضـاً أن نعبـده في مظـاهره وتجلّياتـه كافّـة، وبعبـارة أخـرى، أن نعبـده في درجات مختلفة، فبقدر ما يمارس الإنسان العبادة بقدر ما يحتلّ الشموخُ والرفعةُ مكانة في قلبه، ذلك أنه يعتبر معبوده رفيع الدرجة عالي المرتبة، ((ولـذلك تسمّى ((يسمّى)) الحق لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة، فكثّر الدرجات في عين واحدة، فإنّه قضى ألاّ يعبد (تعبدوا) إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة، أعطت كلّ درجة مجلى إلهيّاً عُبِدَ بها))[2].

الهوى أكبر مجالِي عبادة الله:

يعتقد ابن عربي أن أكبر المجالِي التي عُبد الله بها هو الهوى، حيث قـال تعـالى: ﴿أفرأيت من اتخذه إلهه هـــواه﴾ الجاثيـة: ٢٣، وبنـاءً عليه، فـالهوى أكبر معبود، ذلك أن الأشياء كلّها تصبح معبودةً عن طريقه، أما هـو فمعبودٌ بذاته، وعلى حدّ تعبير ابن عربي: ((فإنه لا يُعبد شيء إلا به، ولا يُعبد إلا بذاته))[3].

---

١ – عبدالرزاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ص٢٩٨.

٢ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٩٤.

٣ – المصدر نفسه، ص١٩٤، ويرجع القيصري الضمير (هـو) إلى الحقّ، ويفسـر جملة ((ولا يُعبد هو إلا بذاته)) بـالقول: ((أي الحق، في مرتبـة ألوهيّته، لا يعبد إلا بذاته، فإنه معبود بـالذات لكلّ ما سواه)) (شرح فصوص الحكم، ص١١٠٠)، لكن أستاذنا الجليل، آية الله الشيخ حسن زاده آملي، يرجع الضمير إلى ((الهوى))، وذلك أن الجملة التي يـردف بهـا ابن عـربي كلامـه المتقـدّم تـردّ تفسير القيصـري، وتؤيّد تفسـير زاده آملـي، حيث يقـول: ((حتى إنّ عبادتـه لله كانت عن هوى أيضاً)).

وحتّى عبادة الله تتحقّق عن طريق الهوى أيضاً، ذلك أنه لو لم يكن هناك من جنّة يرغبها الهوى ويطلب الوصول إليها، ولا نار يفرّ منها ويحمي الذات من أليمها وعقابها، ولا نيل للدرجات العلى، لم يكن العابد ليعبده[١]، والوحيدون المستثنون من هذه القاعدة، هم عبّاد عزّ جنابه سبحانه:

فَمَرْجِعُ أنواع العبوديّةِ الهوى سوى مَنْ يكنْ عبداً لعزِّ جنابه
ويَعْبُده مِنْ غير شيءٍ منَ الهوى ولا للنوى مِنْ نارِهِ وعقابِهِ[٢]

إنّ أولئك المحبوسين في قيد الظاهر، والمتعلّقين بصورة خاصّة، لا يرون الحقّ إلا في تلك الصورة، وهم محجوبون عن مظاهره الأخرى، ولذلك، تكفّر كلّ مجموعة عابدةٍ لشيء ما، مجموعةً أخرى تعبّد شيئاً آخر، وتلعنها، أما العارف الكامل فيرى أيّ معبود [سواء كان مشروعاً أو غير مشروع] مجلى للحقّ ومظهر له، يُعبَد الحقّ فيه ومن خلاله، ومن هنا سمّى الجميع معبودهم إلهاً، رغم أنّ لكل واحدٍ من المعبودات اسماً خاصّاً به كالحجر، والشجر، والحيوان، والإنسان، والنجوم، والأفلاك[٣].

علّة اجتناب العارف عبادة الأصنام:

القضية المركزية الحسّاسة عند ابن عربي، هي أنّ العرفاء يرون الأشياء كافّة مظاهر متنوّعة للحقّ سبحانه يتجلّى فيها، وأيّاً يكن ما يعبده الإنسان ـ أيّ إنسان ـ فهو في الحقيقة يعلّق قلبه بمظهر خاصّ للحق فيعبد تجلّياً من تجلّياته،

---

١ – داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١١٠١ ـ ١١٠٢.
٢ – المصدر نفسه، ص١١٠٢.
٣ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٩٥.

إلا أن العرفاء ـ رغم ذلك كلّه ـ يستنكرون عبادة هذه الصور الجزئيّة بحكم تبعيّتهم لنبيّ زمانهم، ولا بدّ لهم من هذا الإنكار، إذ إنهم مكلّفون متابعة نبيّهم والأخذ بأحكامه، ووجوب اتباع نبيّ عصرهم أمرٌ يُعطى اليهم بالعلم اللدنّي ويُلقى، والنبوّة ـ على أية حال ـ تنكر عبادة المعبودات المتعيّنة أيضاً.

يقول ابن عربي: ((وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه، فيظهرون بصورة الإنكار لما عُبد من الصور، لأنّ مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم، الذي به سمّوا مؤمنين.. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لمّا انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول، طمعاً في محبّة الله إيّاهم بقوله: **﴿قل إن كنتم تحبّون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾**))[1].

إن عبادة الأصنام ـ عند ابن عربي ـ عبادةٌ لمظهر من مظاهر الله، فمآلها إلى عبادته وأَوْلُها، لكن عبادة الأصنام في تلك الصورة التي يراها العارف في حقيقة الأمر في تجربته العرفانية، أي النظر إلى الصنم بوصفه مظهراً من المظاهر الإلهية، الذي هو عين مقام رؤية الواحد في الكثير، والسرّ في منع الأنبياء عن عبادة الأصنام يستكنّ في هذه النقطة بالذات، وهي أنّ الأشخاص ذوي الوعي البسيط والسذاجة العالية والأفق الضيّق يتورّطون بخيالاتهم وأوهامهم في أخطاء واشتباهات، فينسبون الألوهية إلى الصنم بوصفه قطعة من حجر أو خشب، ومن ثم يتّخذونه إلهاً مستقلاً أو يجعلونه إلى جانب الله سبحانه.

ومن هنا، يُفرغ ابن عربي عبادة الأصنام من أيّ إشكال، عندما يُدرك العابد أنّ ما يعبده إنما هو مظهر من مظاهر الله سبحانه وتجلّي من تجليّاته،

---

١ – المصدر نفسه، ص١٩٦.

واعياً أن عبادته له عبادةٌ لله عينه، يقول: ((فالعالم يعلم من عُبدَ، وفي أيّ صورةٍ ظهر حتى عبدَ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنويّة في الصورة الروحانية، فما عُبدَ غير الله في كلّ معبود، فالأدنى من تخيّل فيه الألوهية، فلولا هذا التخيّل ما عبد الحجر ولا غيره، ولهذا قال (الله تعالى): **﴿قل سمّوهم﴾**، فلو سمّوهم، لسمّوهم حجارة (حجراً)، وشجراً وكوكباً، ولو قيل لهم من عبدتم، لقالوا: إلهاً، ما كانوا يقولون الله ولا الإله، والأعلى ما تخيّل (فيه الألوهية)، بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر، فالأدنى صاحب التخيّل يقول: **﴿ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى﴾**، والأعلى العالم يقول: **﴿إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا﴾**، حيث ظهر، **﴿وبشّر المخبتين﴾** الذين خبَتْ نار طبيعتهم، فقالوا إلهاً، ولم يقولوا طبيعة، **﴿وقد أضلّوا كثيراً﴾** أي حيّروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب..))[1].

---

[1] - ابن عربي، فصوص الحكم، ص٧٢.

الفصل السادس

التجربة العرفانيّة ومقام الحيرة

يرتبط بحثنا السابق مع مسألة أخرى ارتباطاً وثيقاً، ألا وهي مسألة الحيرة، وهي مسألة تربطها بنظرية ابن عربي نفسه في التنزيه والتشبيه وشائج كبيرة وعميقة، وبدورنا، سوف نستبق بحثنا عن ((الحيرة)) بمحاولة التعرّف على آراء ابن عربي في التشبيه والتنزيه، مقدّمةً لدرسنا الأساس في هذا الفصل.

المشبّهة والمنزّهة:

التشبيه والتنزيه، مفردتان بالغتا التداول في الفكر والثقافة الإسلاميّين، جرى استخدامهما من جانب المتكلّمين، والفلاسفة، والعرفاء، إلاّ أن المعنى المقصود لابن عربي من وراء هذين المصطلحين يبقى ذا دلالة خاصّة.

يعني مصطلح التشبيه في الفلسفة، تشبيه الحقّ سبحانه بالخلق، ومن ثم إسناد صفات الممكن إلى الواجب تعالى، أما التنزيه فيعني اعتبار الحقّ متعالياً عن الخلق، وسلب صفات الممكن عنه.

لقد شبّه القائلون بالتشبيه الحقَّ سبحانه بخلقه استناداً إلى آيات من قبيل: **﴿الرّحمن على العرش استوى﴾** طه: ٥، **﴿والسموات مطويّات بيمينه﴾**

الزمر: ٦٨، ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾ الفتح: ١٠: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾ طه: ٤٠، ﴿**فأينما تولّوا فثمّ وجه الله**﴾ البقرة: ١٠٩، ﴿**يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله**﴾ الزمر: ٥٨.

لقد قالت المشبّهة: إنّ له بدناً كبدن الإنسان، وله يدٌ، وعين، ورجلٌ، وأذُن، وقد حاول بعض المشبّهة تصوير الله تعالى بصورة نورٍ من الأنوار، وصوّرته فرقةٌ أخرى منهم بإنسان شاب وأحياناً عجوز، فيما صورته فئةٌ أخرى بصورة الحيوان[1].

وفي مقابل هذه الفئة من المتكلّمين ممن تسمّوا بـ((المشبّهة))، ذهب الفلاسفة وأكثر المتكلّمين إلى تنزيه الله تعالى عن الجسميّة ولوازمها وأوصافها، فسلبوا عن الله كلّ صفةٍ لا تليق به سبحانه، ونزّهوه عنها، وقد اعتبروا الآيات التي اتكأ عليها المشبّهة في مقولتهم، آياتٍ متشابهة، يجب تأويلها، أو الإيمان بها دونما إبداءٍ لرؤية أو وجهة نظر حول معناها ومقصودها[2].

الجمع ما بين التشبيه والتنزيه:

كما أشرنا آنفاً، انقسم المتكلّمون على أنفسهم بين مشبّهة ينفون التنزيه، ومنزّهة يُبطلون التشبيه، أما ابن عربي فكانت له رؤيته الخاصّة في هذا المجال، حيث جمع بين التشبيه والتنزيه، معتقداً أن التوحيد الحقيقي والواقعي يكمن في هذا الجمع نفسه.

لكن من الضروري أن نعرف أن مقصود ابن عربي من كلمتي التشبيه

---

١ – عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ص٩٥ ـ ٩٩.

٢ – محسن جهانغيري، محيى الدين بن عربي، ص٢٧٧ ـ ٢٨١.

والتنـزيه يغاير ما أراده المتكلّمون والفلاسفة منهما، فقد اعتقدوا أنّ التشبيه يعني إسناد صفات المخلوقات ـ لا سيّما الجسمانية منها ـ لله سبحانه، فيما يعني التنـزيه عندهم نفي تلك الصفات عنه، أما ابن عربي فقد عنى بالتشبيه التقييد، فيما عنى بالتنـزيه الإطلاق، فالتنـزيه عند ابن عربي يعني تجلّي الله تعالى لنفسه وبنفسه، حيث يكون في هذا المقام أعلى وأرفع من أيّ صفة أو نسبة، أما التشبيه فهو تجلّي الله سبحانه في صور الموجودات الخارجيّة في عرصة الوجود.

إلا أن الفهم الدقيق لنظرية ابن عربي في الجمع ما بين التشبيه والتنـزيه تعوزنا إلى التعرّف على نظريّته في الوجود كلّه، إذ يعتبر ابن عربي الوجود أمراً واحداً مطلقاً لا نهائياً، وهذا الوجود المطلق الذي يسمّيه: ((الغيب المطلق))، يقع في مقام الذات السابق على التجلّي في الأسماء والصفات، والتنـزّل في عوالم الجبروت والملك والملكوت، وهذا الغيب المطلق منزّه عن كل نسبةٍ ووصف، ومتعال عن كل علامة وإسم، والحقّ في هذا المقام والمرتبة (مرتبة الذات) أبعد من أن يبلغه عقل مفكّر، إنه درّ محجوب ليس إلى حريمه من سبيل لأي كائن كان، وهو جانب من الحقّ مخفي، مجهول، غير قابل للمعرفة، والتنـزيه عند ابن عربي مربوط بهذا الجانب بالخصوص.

التجلّيات الإلهيّة:

لكن الله يتجلّى على الدوام، مظهراً ـ بتجليّاته هذه ـ أسماءه وصفاته، كما أن الأسماء والصفات تُبدي هي الأخرى مقتضياته، وهذه المقتضيات (الأعيان الثابتة) تظهر أيضاً في عالم الخارج، فيصبح لها فرد خارجي، وعن هذا السبيل تظهر الكثرة في العالم، ولهذا يعتقد ابن عربي أن الكثرات مظاهر تجلّي لحقيقة الوجود، أي الحضرة الإلهية، فإن لم يكن للحقّ من وجود، فليس لهذه الكثرات

جميعها سوى الزوال، لتغدو لا شيء محض، وحيث إن الوجود لله فحسب، وليس من وجود - بالمعنى الدقيق للكلمة - في دار الوجود إلا هو، وكلّ ما هو موجود، مظهر له وتجلّي، ستكون النتيجة بمعنى من المعاني: أن كلّ ما نراه، وكل ما هو كائن في عالم الوجود ليس سوى أسماء وصفات لله (التشبيه)، لكن في مقام التجلّي والظهور، أما في مرتبة الذات، فتسلب عنه سبحانه كل صفة ويجرّد كذلك من كلّ نعت (التنزيه).

نقصان معرفة أهل التنــزيه:

يفرد ابن عربي في فصوص الحكم فصّاً يحمل عنوان: ((فص حكمة سبّوحيّة في كلمة نوحيّة)) لدراسة مسألة التنزيه والتشبيه[١]، يساعدنا في استجلاء بعض الأبعاد الأخرى لنظرية ابن عربي في هذا المضمار.

يعتقد ابن عربي بأن الحكمة السبّوحيّة تجسّدت في نوح النبي، والسبّوح تعني مسبّح، كقدّوس التي تعني المقدّس[٢]، ووفق المصطلح العرفاني، تعني ((السبّوح)) وتنزيه الذات، أما القدّوس، فتعني تنزيه الصفات، وتنزيه الذات مقدّم على تنزيه الصفات، من هنا، تلى الفصُّ الشارح للحكمة القدّوسية، الفصّ السبّوحي[٣].

شدّة التنزيه في التقديس أكثر منها في التسبيح، ذلك أن التسبيح تنزيه الله عن الشريك وعن صفات النقص أيضاً، كالعجز مثلاً، أما التقديس فهو تنزيه الله عما ذُكر، علاوة عليه، تبرأته عن عامّة صفات الممكنات، وكل نسبةٍ

---

١ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٨ - ٧٤.

٢ - عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص١٢٦.

٣ - حسن حسن زاده، ممدّ الهمم في شرح فصوص الحكم، ص١٠٩.

إلى الماديّات، أو صفةٍ محدودة قد تكون متوهّمة في حقّ الله سبحانه أو متعقّلة[1].

ويعد هذا النوع من التنزيه أعلى مراتب التعالي المنسوبة لله سبحانه، وقد مثّل إدريس النبي عليه السلام هذا النوع من التنزيه، ومن هنا كان عليه السلام قد: ((بالغ في التجريد والتروّح حتّى غلبت الروحانيّة على نفسه، وخلع بدنه، وخالط الملائكة، واتصل بروحانيّات الأفلاك، وترقّى إلى عالم القدس... وأمّا تنزيه نوح عليه السلام فهو عقلي، لأنّه كان أوّل المرسلين، فلم يتجاوز في التنزيه مبالغة فهومَ قومه، ولم يخل عن شوب التشبيه على ما هو طريق الرسالة وقاعدة الدعوى، وتزوّج وولد له، بخلاف إدريس، لأنّ الشهوة قد سقطت عنه، وتروّحت طبيعته، وتبدّلت أحكامها بالأحكام الروحيّة، وانقلبت بكثرة الرياضة، وصار عقلاً مجرّداً..))[2].

وبعبارة أخرى، كان تنزيه نوح، تنزيه عقل الإنسان العادي بكلّ ما يكتنف هذا العقل من محدوديّات وقيود، أما تنزيه إدريس، فلم يكن كذلك، بل كان تنزيه عقل مجرّد أو تنزيهاً عرفانياً، فالعقل لا يبقى طاقةً طبيعيّة للتفكير المنطقي الإنساني في أدائه وعمله عندما يتحرّر تحرّراً كاملاً تامّاً من عامّة قيود الجسم، وإنما يُستبدل عمله بنوعٍ من الشهود العرفاني، ومع هذا، اعتبر ابن عربي هذا النوع من التنزيه معرفةً ناقصة ما دام لم يقترن بالتشبيه.

نوح عليه السلام والدعوة إلى التنزيه:

يحكي لنا القرآن الكريم: أن نوحاً عليه السلام دعا قومه بكل قوّة وصلابة لعبادة

---

[1] - عبدالرزاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ص٧٣.

[2] - المصدر نفسه، ص٧٤.

الإله الواحد الأحد في زمن بلغت فيه عبادة الأصنام مبلغاً عظيماً وراجت رواجاً واسعاً، لقد دعاهم نوح إلى التوحيد، وهذه الدعوة يقرؤها ابن عربي دعوةً للتنزيه، ذلك أنه لم يكن بالإمكان إعادة قوم نوح إلى جادّة الصواب والاستقامة (الجمع بين التشبيه والتنزيه) سوى بالتركيز البالغ على التوحيد (الرؤية التوحيديّة)، نظراً للسيل الجارف من الشرك (الرؤية التعدّدية) الذي ابتلع هؤلاء القوم وأخذ بتلابيبهم.

((فأوجب حالهم أن يُدْعوا إلى التنزيه، وينبّهوا على التوحيد والتجريد، ويذكر الأرواح المقدّسة والمعاد الروحاني، فبعث نوح عليه السلام بالحكمة السبّوحيّة والدعوة إلى التنزيه ورفع التشبيه، فكنسبته عليه السلام في الدعوة إلى الباطل إلى شيث عليه السلام نسبة عيسى إلى موسى عليه السلام))[١].

إلا أن ابن عربي، يفهم معرفة الله القائمة على التنزيه المحض، رؤيةً ناقصة، مساوياً ما بينها وبين التشبيه الصرف من هذه الناحية، فكما أن التشبيه المحض يعني تحديد الله في المظاهر والتجلّيات، الأمر الذي لا يتوافق والإطلاق الكامل للذات الإلهيّة، كذلك التنزيه المحض، ذلك أنه يفضي بدوره إلى قطع العلاقة القائمة ما بين الله تعالى والمظاهر، الأمر الذي يعني تعطيلاً للذات الإلهية عن التجلّي، وفي المحصّلة النهائية، تقييداً لتلك الذات، المتعالية عن كل قيد، بقيد الإطلاق عينه، ولهذا يقول ابن عربي: ((اعلم أيّدك الله بروحٍ منه، أنّ التنزيه عند أهل الحقايق في الجناب الإلهي، عين التحديد والتقييد، فالمنزّه إما جاهل، وإما صاحب سوء أدب))[٢].

---

١ - المصدر نفسه، ص٥٥.

٢ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٨.

ومعنى هذا الكلام من ابن عربي ـ وفقاً لمقولات شرّاح فصوص الحكم في المقام ـ أن التنـزيه، سواء كان عن النقائص الإمكانية، أو عنها وعن الكمالات الإنسانية، بكلتا حالتيه نوعٌ من التحديد والتقييد للمقام الإلهي عند أهل الكشف والشهود، ذلك أنّ المنـزّه للحقّ تعالى بهذا النوع من التنـزيه، إنما يفصله عن عامّة الموجودات، فيحصر ظهوره ببعض مظاهره المقتضية للتنـزيه، فيما يسلبه عن بقيّة المظاهر التي تستدعي التشبيه من قبيل: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والحال أنّ الموجودات كافّة بكامل مظاهرها وشؤونها، مظاهر الحقّ سبحانه، فهو يتجلّى فيها ولها، أي إنه الله الذي يظهر في نقاب صور الكائنات، ويتجلّى في حجاب تمثال المكوّنات[1].

وحصيلة الكلام، أنّ تنـزيه ((أ)) عن ((ب))، يعني امتياز كل واحدٍ منهما عن الآخر، وهذا الامتياز ما بينهما إنما يرجع إلى جملة صفات معيّنة وجدت في أحدهما وافتقدت في الآخر لتحلّ محلّها صفات مقابلة، ومن هنا، كان تنـزيه ((أ)) كائناً ما كان، عن ((ب)) كائناً ما كان أيضاً، مستلزماً لتقييد ((أ)) بصفةٍ أو صفاتٍ معيّنة، ومن ثم، تحديده بحدّ أو حدود خاصّة، وبناءً عليه، فالإنسان الذي ينـزّه الله سبحانه بالقول بتعاليه عن عامّة الأمور المقيّدة، فيسلب عنه كلّ أشكال التحديد، إنما يقيّده عينه بقيد الإطلاق، ويحدّه بحدّه[2]، ومن هنا، عُدّ التنـزيه عند أهل الحقائق تحديداً وتقييداً للحضرة الإلهية.

ويذهب ابن عربي، إلى أن التأمّلات العقلانيّة المحض حول الله سبحانه، وهو مسلك الفلاسفة، يجعل الإنسان في ورطة التنـزيه هذا، ومن هنا، كان

---

[1] ـ حسين الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، تحقيق: نجيب مايل الهروي، ص١٦٣ ـ ١٦٤، وداوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص٤٩٨.

[2] ـ عبدالرزاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ص٥٥.

الفلاسفة - عند ابن عربي - في زمرة الجاهلين بحقائق الوجود، ذلك أنّهم أخرجوا أنفسهم وأمازوها عن الشريعة، فافتقدوا بركات الوحي ونعمائه، فأنكروا لذلك التشبيه والظهور[1]، أمّا المتكلّمون المدّعون اتّباع الأنبياء، والاستمداد من الوحي الإلهي، ومع ذلك يقولون بالتنزيه الصرف، كالمعتزلة، فهم يرتكبون بذلك إساءة أدب، ذلك أنهم ينكرون التشبيه رغم تضافر الآيات الإلهية عليه، وهم - من ثمّ - يكذّبون الله وأنبياءه ورسله: ((فالقائل بالشرايع، المؤمن، إذا نزّه، ووقف عند التنزيه، ولم يَرَ غير ذلك، فقد أساء الأدب، وأكذب الحقّ والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر))[2]، ذلك أن الله بوساطة أنبيائه، وصف نفسه بالحيّ، والقيّوم، والسميع، والبصير.

نقصان معرفة أهل التشبيه:

كما يحمل التنزيه الصرف في ثناياه معرفةً منقوصةً، كذلك التشبيه المحض، يوجب، هو الآخر الحرمان من المعرفة الكاملة بالحقّ تعالى، فمن يشبّه الله فقط، دون أن ينزّهه، هو الآخر مقيّد له محدِّد، ومن ثم، فهو لا يعرفه، بل يجهله: ((كذلك من شبّهه، وما نزّهه، فقد قيّده، وحدّده، وما عرفه))[3]، ذلك أن أهل التشبيه يحصرون الحقّ سبحانه بالتعيّنات ويحدّونه في مظاهره وتجلّياته، وكلّ ما حُدّ وحُصِر فهو خلقٌ لا حقّ.

---

[1] - ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٨، ويشرح ((بالي أفندي)) هذا المقطع بقوله: ((فالمنزّه إما جاهل، أي غير قائل بالشرايع، كالفلاسفة ومقلّديهم الذين ينزّهون الحقّ بمقتضى عقولهم عن الصفات التي أخبر الحقّ عن اتصاف نفسه بها)) (بالي أفندي، شرح فصوص الحكم، ص٥٥).

[2] - ابن عربي، فصوص الحكم، ص٦٨.

[3] - المصدر نفسه، ص٦٩.

ولا بد من التأكيد على هذه النقطة، وهي أن ابن عربي لا يرى الحقّ موازياً لكلّ عالم (التعيّنات)، وكما يقول الكاشاني: إن مجموعة الحدود وإن لم تغايرالحقّ، بيد أنها لا تطابقه، ذلك أن الحقيقة الظاهرة في التعيّنات كافّة حقيقة واحدة، تمتاز عن مجموع هذه التعيّنات نفسها[١]، ومن هنا، التبس الأمر على من قال: بأن نظرية وحدة الوجود التي ذهب إليها ابن عربي تتّحد ونظرية واحدية الوجود أو الحلولية (Pantheism)، والتي تعني «الاعتقاد الديني، أو النظريّة الفلسفية القائمة على اعتبار الله والعالم شيئاً واحداً»، وأوقعه ذلك في اشتباه كبير، ذلك أن الاعتقاد بهذه الوحدة المدّعاة تعني - بالضبط - التورّط في التشبيه المحض الذي يغيّب جانب التعالي والتنزيه الموجود في الله، فوفق هذه النظرية ليس العالم فقط غير متمايز عن الحقّ، بل إنه عينه وذاته، ومن ثم فالحقّ سبحانه ليس شيئاً غير العالم.

المعرفة الكاملة:

كما تقدّم، تتطلّب المعرفة الكاملة بالحقّ تعالى الجمع ما بين التشبيه والتنزيه، حيث يشاهد العارف في هذا الجمع القائم أساساً على التجربة العرفانيّة للإنسان الكامل.. يشاهد الوجود الواحد للحقّ تعالى في مرآيا الأشياء والحوادث، فيرى الوحدة في الكثرات كافّة، وعلى حدّ قول مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي[٢]:

---

١ - عبدالرزاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ص٥٧ - ٥٨.

٢ - محمّد جلال الدين الرومي، المعروف بمولوي ومولانا (٦٧٢هـ)، ولد في بلخ، لقّب بالرومي لطول إقامته في قونيه، حيث دفن فيها، لكنه كان يعتبر نفسه خراسانيّاً، أبوه محمد بن = = حسين الخطيبي المعروف ببهاء الدين ولد، شاعر فارسي متصوّف، وهو واحد من أعظم

أنت شمسٌ أنت بحر

أنت جبل قاف أنت عنقاء

لكنّك لست في ذاتك هذه ولا أنت تلك

يا أيّها المفارق للأوهام والأفضل من الكلّ

لك عدّة صور ولا صورة لك

إنّه الجسور الذي يشبّهك أو يوحّدك.

فالوجود كلّه، في رؤية هكذا إنسان، يغدو مسفِراً لصفات الله ذي الجلال[1]، فهو هو، وهو ليس هو:

فما أنت هو بل أنت هو وتراه في   عين الأمور مسرّحاً ومقيّداً[2]

ويعني هذا البيت ـ وفقاً لتفسير القيصري ـ أنك لست الله، بسبب تقيّدك الواضح الجلي، وإمكانك وحاجتك، بل أنت هو، ذلك أنك في الحقيقة عينه وهويّته، تجليت بصفةٍ أو صفات، في مرتبة من مراتب وجوده، وأنت تشاهد الحقّ في عين الأشياء، حالة كونه بحسب ذاته مطلق، وبحسب ظهوره في صفةٍ من صفاته مقيّد[3].

شعراء الحب، اتصل في قونية بشمس الدين التبريزي ودخل طريقته الصوفيّة، ثم أنشأ طريقة عرفت بالطريقة المولويّة. أشهر آثاره ((المثنوي))، و((ديوان شمس تبريز)) انظر ((مثنوي معنوي))، تصحيح رينالد نيكلسون، الطبعة السابعة، ١٩٩٩م، المقدّمة، وانظر المورد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٢١ (المترجم).

١ – لعل أروع بيان يفي بالمقصود، ما قاله أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: ((مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة)) (نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، دار الأسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، الخطبة الأولى، ص١٤).

٢ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص٧٠.

٣ – داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص٥١٢.

لكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا كان يدعو أنبياء مثل نوح إلى التنـزيه فقط، ويمنعون عن التشبيه؟

يبسط ابن عربي في ((فصوص الحكم)) الكلام مفصّلاً حول هذا الموضوع، وحصيلة ما يقوله: إن دأب الأنبياء كان قائماً على التصريح بالتنـزيه، وحجب التشبيه لأصحاب السرّ وأرباب القلوب، لكن كلامه عن نوح فيه لوم وعتاب حيث يقول: ((لو أنّ نوحاً عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه))[1].

يعتقد ابن عربي، أنّ الجمع ما بين التشبيه والتنـزيه جاء في القرآن الكريم في أحسن صوره وأجمل حلله، فحتّى آية ((ليس كمثله شيء)) التي يُستند إليها في مقام التنـزيه تتضمّن بنفسها التشبيه أيضاً، ذلك أن حرف الكاف الداخل على ((مثله)) لو لم يكن زائداً لأثبتت الآية لله المثل وهو عين التشبيه، ولكان ذيل الآية الدالّة على الحصر ((وهو السميع البصير)) مفيداً للتنـزيه، وإذا لم تكن زائدة لكان ابتداء الآية تنـزيه ونهايتها تشبيه، ولهذا يقول ابن عربي: ((قال الله تعالى: **﴿ليس كمثله شيء﴾** فنـزّه، **﴿وهو السميع البصير﴾** فشبّه، وقال تعالى: **﴿ليس كمثله شيء﴾** فشبّه وثنّى، **﴿وهو السميع البصير﴾** فنـزّه وأفرد))[2].

منشأ الحيرة:

وهكذا، على هذا الأساس، يتمّ الجمع ما بين ثنائيّات: الظاهر / الباطن، الأوّل / الآخر، القديم / الحادث، الحقّ / الخلق، في كلام ابن عربي، فإذا احتلّ التجلّي بمفهومه الخاصّ عند ابن عربي مكان الخلق والابداع، فسوف نفهم

---

١ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص٧٠.

٢ - المصدر نفسه.

آنذاك أن عامّة الوجود هو ولا هو، وهذا هو عين الجمع ما بين التشبيه والتنزيه، الأمر الذي يجرّ إلى الحيرة والتيهان، إن ابن عربي يعتقد: ((أن الموقف الصحيح الذي يشتمل التلفيق ما بين التنزيه والتشبيه هو رؤية الواحد في الكثير، والكثير في الواحد، أو رؤية الواحد كثيراً، والكثير واحداً، وهذا الاستنتاج الآتي من عمليّة التلفيق بين المتغايرين هذه، يسمّيها ابن عربي حيرة، ووفقاً لذلك، هذه الحيرة حيرة ميتافيزيقيّة ما ورائية، ذلك أن الإنسان يبقى عاجزاً خائراً عن أن يدرك وحدة الوجود أو كثرته اعتماداً على ما يراه من الطبيعة)) [١].

ويذهب ابن عربي إلى القول: بأن الحقيقة في إطلاقها غير متعقّلة ولا متوهّمة، فإدراكها هو التحيّر فيها، تماماً كما جاء في الحديث: ((العجز عن درك الإدراك إدراك)).

لكن ابن عربي يتحدّث عن هذه الحيرة في مراتب مختلفة، فيشرع بالحديث عن التنزيه والتشبيه ليبلغ الوحدة والكثرة، يقول: ((وهذه الحضرة، وإن كانت جامعةً للحقائق كلّها، فأخصّ ما يختصّ بها من الأحوال الحيرة، والعبادة، والتنزيه، فأما التنزيه، وهو رفعته عن التشبّه بخلقه، فهو يؤدّي إلى الحيرة فيه، وكذلك العبادة، فأعطانا قوّة الفكر لننظر بها فيما يعرّفنا بأنفسنا، وبه، فاقتضى حكم هذه القوّة أن لا مماثلة بيننا وبينه سبحانه وتعالى من وجه من الوجوه إلا استنادنا إليه في إيجاد أعياننا خاصّة، وغاية ما أعطى التنزيه إثبات النسب له ـ بكسر النون ـ بنا لما نطلبه من لوازم وجود أعياننا، وهي المسمّى بالصفات)) [٢].

---

١ – توشيهيكو إيزوتسو، الصوفيّة والتاويّة، مصدر سابق، ص٨٩.

٢ – ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص١٩٧.

ويكشف ابن عربي ـ مواصلاً كلامه ـ النقاب عن تفسير إيصال الفكر والنظر الإنسانَ إلى الطريق المسدود، الأمر الذي يسقطه في متاهات الحيرة، يقول: ((فإن قلنا: إن تلك النسب أمور زائدة على ذاته، وأنها وجوديّة، ولا كمال له إلا بها، وإن لم تكن كان ناقصاً بالذات، كاملاً بالزائد الوجودي، وإن قلنا: ما هي هو ولا هي غيره، كان خلفاً من الكلام، وقولاً لا روح فيه، يدلّ على نقص عقل قائله وقصوره في نظره أكثر من دلالته على تنزيهه، وإن قلت ما هي هو ، ولا وجود لها، وإنما هي نسب، والنسب أمور عدميّة، جعلنا العدم له أثر الوجود، وتكثّرت النسب لتكثّر الأحكام التي أعطتها أعيان الممكنات، وإن لم نقل شيئاً من هذا كلّه عطّلنا حكم هذه القوّة النظرية، وإن قلنا: إنّ الأمور كلّها لا حقيقة لها، وإنما هي أوهام وسفسطة، لا تحوي على طائل، ولا ثقة لأحدٍ بشيء منها لا من طريق حسّي ولا فكريّ عقلي، فان كان هذا القول صحيحاً، فقد علم، فما هذا الدليل الذي أوصلنا إليه، وإن لم يكن صحيحاً فبأيّ شيء علمنا أنّه ليس بصحيح، فإذا عجز العقل عن الوصول إلى العلم بشيء من هذه الفصول رجعنا إلى الشرع، ولا نقبله إلا بالعقل، والشرع فرع عن أصل علمنا بالشارع، وبأيّ صفة وصل إلينا وجود هذا الشرع، وقد عجزنا عن معرفة الأصل فنحن عن الفرع وثبوته أعجز، فإن تعامينا، وقبلنا قوله إيماناً لأمر ضروري في نفوسنا لا نقدر على دفعه سمعناه ينسب إلى الله أموراً تقدح فيها الأدلّة النظريّة، وبأيّ شيء منها تمسّكنا قابله الآخر، فإن تأوّلنا ما جاء به لنردّه إلى النظر العقلي فنكون قد عبدنا عقولنا، وحملنا وجوده تعالى على وجودنا، وهو لا يدرك بالقياس، فأدّانا تنزيهنا إلهَنَا إلى الحيرة، فإن الطرق كلّها قد تشوّشت، فصارت الحيرة مركزاً إليها ينتهي النظر العقلي والشرعي))[1].

---

[1] – المصدر نفسه.

والحيرة التي يتحدّث ابن عربي عنها هنا، هي الحيرة في مرحلة التعقّل والتفكير، وأنّ الإنسان إذا ما أراد بقبضة الفكر حلّ مسائل الإلهيّات، فإنه سيصل في نهاية المطاف إلى طريق مسدود، ومن ثم سيغدو حيراناً تائهاً.

حيرة العرفاء وفكر العقلاء المحدود:

تخالف حيرة العاقلين حيرة العرفاء، فحيرة العاقلين مرتبة ناقصة من التحيّر والتيه، أمام حيرة العارف الكامل الذي حرّر قلبه وأطلقه من العلائق والتعلّقات والميول والرغبات الدنيويّة كافّة ليتجلّى فيه الوجود وينعكس، فيدرك الوحدة في الكثرة والتنزيه في التشبيه.. فحيرة العارف عبارة عن تحوّل القلب وتبدّله انسياقاً مع تنوّع الحقيقة في صورها المختلفة، أي إدراك الثبات في التنوّع والتنوّع في الثبات.

إنه قلب العارف فقط الذي يستطيع ـ وفق ابن عربي ـ إدراك هذا التنوّع، أما العقل فلا ينظر إلى الحقيقة سوى من منظار المفاهيم التي اصطنعها بنفسه، ولهذا، فهو يسعى على الدوام خلف التقييد والحصر للحقّ في إطار مفاهيمه المشار إليها.

يقول ابن عربي: ((فالعارف الكامل يعرفه في كلّ صورة يتجلّى بها، وفي كلّ صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلّى له في غيرها، كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه، وينكر اعتقاد غيره، وهذا من أشْكل الأمور في العلم الإلهي، اختلاف الصور لماذا يرجع؟ هل إليه في نفسه؟ وهو الذي وقع به الإنباء الإلهي، وأحاله الدليل العقلي الذي أعطته القوّة المفكّرة، فإذا كان الأمر على ما أعطاه الإنباء الإلهي، فما رأى أحد إلا الله، فهو المرئي عينه في الصور المختلفة، وهو عين كلّ صورة، وإن رجع اختلاف الصور لاختلاف المعتقدات، وكانت تلك الصور مثل المعتقدات لا عين المطلوب،

فما رأى أحد إلا اعتقاده، سواء عرفه في كلّ صورة، فإنه اعتقد فيه قبول التجلّي والظهور للمتجلّي له في كلّ صورة، أو عرفه في صورة مقيّدة ليس غيرها، فمثل هذا العلم لا يعلم إلا بإخبار إلهي وقرينة حال، فأمّا الإخبار الإلهي، فقول رسول الله ﷺ: أنه الذي يتحوّل في الصور، في الحديث الصحيح، وقرينة الحال كونه ما خلق الخلق إلا ليعرفوه، فلا بدّ أن يعرفوه، إمّا كشفاً، أو عقلاً، أو تقليداً لصاحب كشف أو عقل))[1].

ويسوق ابن عربي حديثه على هذا الصعيد، فيأتي على موضوع تحوّل الألوهية وتبدّلها في صور الاعتقادات والمعارف، بيد أنه لا بد من الانتباه إلى أنّ هذا التحوّل لا يرجع إلى المدرَك وإنما إلى المدرِك، فالمدرَك الذي هو الحقّ ثابتٌ لا يقبل التحوّل ولا التبدّل، وهذه الحقيقة تتمظهر بتمظهرات متكثّرة وتبدو بألوان متنوّعة في عالم المثال الذي يمثّل برزخاً ما بين الحقائق الجسمانية وغير الجسمانية: ((فتعطي ذات هذه الحضرة المتوسّطة هذه التجلّيات، تربط بها المعاني بالصور ربطاً محقّقاً لا ينفك))[2].

التجلّيات الإلهية المختلفة في قلب العارف:

تأخذ مسألة التجلّي بُعداً محورياً بالغ الأهميّة في منظومة التفكير العامّة عند ابن عربي، فتجلّي الله أمرٌ يتحقّق في قلب العارف، ولكي يشرح ابن عربي نظريّته فيما يخصّ ((الإله المصطنع من الاعتقادات)) يربط التجلّيات الإلهية وقلب الإنسان العارف ربطاً محكماً، ويقول: ((وإذا كان الحقّ يتنوّع تجلّيه في

---

[1] – المصدر نفسه، ج٣، ص١٣٢.

[2] – ابن عربي، رسائل ابن العربي، كتاب المسائل، ص١٨.

الصور (الصورة)، فبالضرورة يتّسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلّي الإلهي، فإنه لا يفضل شيء عن صورة ما يقع فيها التجلّي. فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنـزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم، لا يفضل، بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة، إن كان الفص مستديراً، أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربّعاً أو مسدّساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال، فإن محلّه من الخاتم يكون مثله لا غير (غيره)، وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة: من أنّ الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد، وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ. وتحرير هذه المسألة أنّ لله تجلّيين: تجلّي غيب، وتجلّي شهادة، فمن تجلّي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلّي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهويّة التي يستحقّها بقوله عن نفسه: ((هو)). فلا يزال ((هو)) له دائماً أبداً، فإذا حصل له - أعني للقلب (القلب) - هذا الاستعداد، تجلّى (وتجلى) له التجلّي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلّى له كما ذكرناه (ذكرنا)، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ((أعطى كلّ شيء خلقه))؛ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده، فرآه في صورة معتقده (معتقد)، فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلبُ ولا العينُ أبداً إلا صورة معتقده في الحقّ، فالحق الذي في المعْتَقَد هو الذي وسع القلبُ صورتَه، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه، فلا ترى العين إلا الحقّ الاعتقادي، ولا خفاء بتنوّع الاعتقادات: فمن قيّده أنكره في غير ما قيّده به، وأقرّ به فيما قيّده به إذا تجلّى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقرّ به (له) في كلّ صورة يتحوّل فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له، إلى ما لا يتناهى، فإن صور (صورة) التجلّي ما لها نهاية تقف عندها، وكذلك العلم بالله (تعالى) ما له غاية في العارف (العارفين) يقف عندها، بل هو العارف في كلّ زمان يطلب

الزيادة من العلم به، ((ربِّ زدني علماً)) ((ربِّ زدني علماً)) ((ربِّ زدني علماً))، فالأمر لا يتناهى من الطرفين.

هذا إذا قلت حقّ وخلق؛ فإذا نظرت في قوله (تعالى): ((كنت رجله التي (الذي) يسعى بها، ويده التي (الذي) يبطش بها، ولسانه الذي يتكلّم به))، إلى غير ذلك من القوى، ومحلّها الذي هو الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حقّ كلّه أو خلق كلّه، فهو خلق بنسبة وهو حقّ بنسبة، والعين واحدة)) [١].

في الحقيقة، وكما يدلّ عليه النص المذكور، لا يمكن إدراك الحقّ إلا من خلال التضادّ المتقارن زمناً، وفيما عدا هذه الحالة، سيغدو الإنسان أسير التقييد الذي يربطه باعتقاد خاصّ، ومن ثم يدفعه إلى إنكار الله المتجلّي في غير هذه الصورة الاعتقاديّة [٢].

هذا الجمع ما بين الأضداد، هو الموجب للحيرة والتيه، حيث الله ظاهر وفي الوقت عينه باطن، واحد وهو كذلك كثير، صاحب الجلال وأيضاً صاحب الجمال، لا بل إن جماله هو الموجب لجلاله، وجلاله هو علّة الأنس، إلى غيرها من أمور لا تعدّ ولا تحصى تمتاز عن بعضها وتتغاير، ويقابل بعضها البعض الآخر، إلا أنها في الوقت عينه تؤلّف هذا الأمر الواحد، والوعي بذلك وإدراكه هو ما يلقي بالإنسان في متاهات الحيرة.

الخلاص من الحيرة:

لكنّ هذه الحيرة عند ابن عربي ترتفع وتتلاشى، وذلك عندما ينفذ

---

١ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٢٠ ـ ١٢١.

٢ – المصدر نفسه، ص٧٧.

العارف في تجربته العرفانيّة إلى أعماق الوجود فيشهد وحدة الوجود، ذلك أن سبب الحيرة تفرّق النظر، وكما يقول ابن عربي: ((فما ثمّ إلا حيرة لتفرّق النظر، ومن عرف ما قلناه لم يَحُر))[1].

ولتوضيح الفكرة نقول: عندما يخترق العارف الحجب الظلمانية والنورانيّة ويعبُرها، ويطوي مراتب الوجود في سيره الصعودي مرتبةً عقب مرتبة، فيبلغ بحر الألوهيّة العظيم، ويشاهد الواحد خالياً من الكثرات الخارجيّة، ويعرفه، فسوف يدرك حينذاك في طريق عودته إلى عالم الكثرات ما كان شاهده من قبل من صورة ذاك الواحد الجميل والجليل، وهذا ما يشبه حال شخص رأى صاحب صورة عن قرب وعرفه وأنس به، وهناك استقرّ أمام مرايا متعدّدة تعطيه كلّ واحدة منها ـ وفقاً لخاصّياتها ـ صورة عن ذاك الذي يعرفه، فالمرآة الصغيرة تعطيه صورةً صغيرة، أما الكبيرة فتعكس في ذاتها صورةً كبيرة، وهكذا تعطي المرآة الصفراء صورةً صفراء، أما الحمراء فتقدّم صورة حمراء مثلها، وعلى نفس المنوال تمنح المرآة المحدّبة صورة مضخّمة كبيرة، وأما المقعّرة فصورة صغيرة منكمشة، وهكذا يجد نفسه أمام آلاف الصور المختلفة الآبية عن الانسجام والتناسق، لكن لمّا كان المحبوب مرئيّاً خلف هذه الصورة، فإن مشاهدة هذه الصورة ستمكّن من التعرّف على وجه الحبيب، لتصدّق الصور كافّة، ويرى فيها جميعها.

ويرى السالك في مرتبة من تجربته العرفانيّة (مقام التوحيد) الذات الإلهية مرآة، فيما الطبيعة صوراً متنوّعة وأشكالاً مختلفة انطبعت تماماً في تلك المرآة، دون أن يحدث ذلك كثرة أو تعدّداً في تلك الذات، حيث المرآة واحدة وما

---

[1] ـ المصدر نفسه، ص٧٨.

تزال كذلك مع الصور المتعدّدة، الا أن الأمر يختلف عنه في مرتبة أخرى ألا وهي مقام التحقّق[1]، حيث يرى الأشياء الخارجيّة كلاًّ منها مرآةً تتجلّى فيها وتظهر ذاتُ الحق سبحانه، فالمرايا كثيرة بيد أنها جميعها تدلّل على شيءٍ واحد، ((فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة))[2].

---

١ – المقصود من مقام التحقّق، شهود الحقّ في صور أسمائه التي هي الموجودات، فالمحقّق لا يغيب عن الخلق بالحقّ، ولا يحجب عن الحقّ بالخلق (عبدالرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص١٥٦).

٢ – عبدالرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص١٥٦.

القسم الثالث

دراسة نقديّة مقارنة

لآراء أتـو وابـن عربـي

الفصل الأوّل

العقلاني واللاعقلاني

اطّلعنا فيما مضى على نظريّتي كلّ من رودلف أتو ومحيى الدين بن عربي حول البعد العقلاني وغير العقلاني للحقيقة الغائيّة، وهو ما سمّاه أتو ((الأمر المعنوي))، وابن عربي ((حضرة الحق)) [1].

واستنتاجاً مما أسلفناه، يمكننا الخروج بعناصر الاتفاق المشتركة بينهما، ألا وهي:

١ ـ تتجلّى الحقيقة الغائيّة للإنسان في التجربة الدينية وتتكشف من ثم له، فيطّلع الإنسان عليها عن هذا الطريق.

٢ ـ هذه المواجهة الشهوديّة المعرفية، تصاحبها أحوال وأحاسيس خاصّة وفريدة، من نوع حالة العبوديّة والهيبة.

٣ ـ ثمة بُعد في الحقيقة الغائيّة لا ينسكب في قوالب مفهوميّة، ولا يمكن الوصول إليه بمعرفة عقلانية، والسبيل الوحيد لبلوغ هذا البُعد من الحقيقة

---

[1] – انظر الفصل الثاني من القسم الأوّل من هذا الكتاب، والفصل الثاني أيضاً من القسم الثاني.

الغائيّة هو سلوك التجربة الروحية (على حدّ تعبير أتو)، أو الكشف والشهود (على حدّ تعبير ابن عربي).

٤ ـ لا يتسنّى نقل ما حصل عليه الإنسان عن طريق التجربة الدينية للحقيقة الغائيّة إلى الآخرين الذين لم يخوضوا التجربة عينها، إنها أمور لا تقبل النقل والانتقال، ومن ثم، فمن يريد إدراك هذه التجارب واستيعابها لا بدّ له هو نفسه من تأمين الأرضيّة اللازمة لخوض التجربة عينها.

٥ ـ لا يمكن على الإطلاق الوصول إلى كنه الذات الإلهية بوساطة المفاهيم أو الأوصاف التي يتوصّل إليها العقل النظري القائم على منطق الفكر والاستدلال، مهما كان هذا العقل صائباً، ذلك أن أبعاداً وجوانب في هذه الذات لا تتراءى من وراء أستار المفاهيم وحُجُبها.

لكن، ورغم نقاط الاتفاق السالفة الإشارة إليها ما بين الطرفين، ثمّة اختلافات أساسية وجادّة تفصل ما بينهما، ترجع بالدرجة الأولى إلى تفاسيرهما المختلفة لسرّية الله سبحانه، فابن عربي يقيم إلاهيّاته على أساس نظام وجودي أنطولوجي، يمثّل الوجود محوره وأساسه وعماد بنائه، وبعبارة دقيقة، يعدّ النظام الفلسفي لابن عربي نظاماً وجوديّاً أنطولوجيّاً، لا بل هو نظام وحدة الوجود، وفي هذا النظام يسمّى الوجود المطلق المتعالي عن كلّ قيد والمنزّه عن كلّ حدّ، الحقّ المطلق، وهذا المطلق الحقيقي لا يخارج فقط القيود والأوصاف كالعلم والقدرة والإرادة، لا بل إنه مسلوبُ قيدِ الإطلاق نفسه أيضاً، حيث يقول: إن إطلاقه بنحو اللابشرط المقسمي لا اللابشرط القسمي الذي هو نوعٌ من التقييد.

ويرى ابن عربي أن الحقّ سبحانه غيبٌ مطلق في هذه المرتبة، بحيث لا يمكن التعرّف عليه وإدراكه، ليس فقط عن طريق المفاهيم العقلية، بل حتّى بوسيلة الكشف والشهود العرفاني أيضاً، وتسمّى مرتبة الغيب المطلق هذه، أبطن كلّ باطن، وأنكر النكرات، والهويّة المطلقة أيضاً.

ويتنزّه الحقّ تعالى في هذه المرتبة عن مختلف أنواع الحكم، والنِسَب والإضافات، فلا يتّصف بالوحدة، ولا بالكثرة، لا بالمبدأ، ولا بالعلّة، ومن ثم فليس له أيّ نوع من أنواع التعيّن الإسمي على حدّ تعبير العرفاء المسلمين، ولذلك لا يسمّى الحقّ تعالى في هذه المرتبة ـ حيث هو مطلق حقيقي ـ بـ«الله».

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا، أن الحقّ المطلق لا يمكن الحديث عنه بنحو الإيجاب وفي صورة حكم إثباتي فحسب، بل لا يمكن أيضاً إصدار أحكام سلبيّة عليه، إنه في هذه المرحلة ـ التي يعبّرون عنها أيضاً بمقام العَمَاء ـ مجهول ومجهوليّ دوماً، خالٍ كلّياً من كل أبعاد العقلانية والمعقولية، بل لا سبيل للشهود إليه[١].

وبناءً عليه، ينبعث بحث التجربة الدينية عند ابن عربي من نظام حكمي، يكون فيه الوجود هو الحق، وعليه، فللحقّ المطلق شأن وجودي وفلسفي أيضاً.

هذا، ولكن أتو يحاول الشروع في موضوع التجربة الدينية من منطلق آخر، ومقدّمات أخرى، يغلب عليها الجانب السلبي، إنه نوع من ردّة الفعل أمام حالة الفكر الديني في العصر الحديث، ولهذا لم تكن للتجربة الدينية عنده ذاك البعد الوجودي.

والقضيّة الأخرى التي تتواشج والموضوع هنا، أن العرفان الإسلامي عموماً غلب عليه الاهتمام المعرفي، أكثر من مجرّد الأحوال والأحاسيس، على خلاف العرفان المسيحيّ الذي صبّ جلّ اهتماماته على هذه الأحوال، وهو أمرٌ نلحظه بوضوح عند أتو، فلم يذكر أتو مقام عَمَاء الأمر المعنوي ولو مرّة واحدة في كتابه

---

٢ – تقدم ما يشير إلى ذلك كلّه عند الحديث عن ابن عربي.

مفهوم الأمر القدسي، لقد كان يعتقد بأن البعد اللاعقلاني لهذه الحقيقة محجوب عن العقل فقط، أي أنه متوارى عن الجانب الذهني للوجود الإنساني، والعلة في ذلك إباؤه عن حمل المفاهيم والتلبّس بها، وبحسب التعبير الكانطي استعصاؤه عن الاندراج تحت المقولات القبلية للقوّة الفاهمة والمدرِكة، إلا أنّ هذا البعد عينه في هذه الحقيقة المتعالية يمكن إدراكه عن طريق الأحوال الإيمانية والتجارب الدينية، إدراكاً لا يمكن نقله بالمفاهيم إطلاقاً، وبناءً عليه، فالحقيقة المعنوية أمرٌ مدرَك يمكن الوصول إليه، غاية ما في الأمر، جانب منه يدرَك بوساطة العقل، أما الجانب الآخر فيدرَك من خلال التجارب الدينية[١].

ومن هنا ينتج الاختلاف ما بين أتو وابن عربي في سرّية الله سبحانه، إذ يذهب أتو إلى تفسير هذه «السرّية» بربطها رباطاً وثيقاً بفكرة مغايرته التامّة لبقيّة الموجودات، ولهذا يرى أن الحقيقة القدسيّة تعدّ أمراً متخارجاً ومنفصلاً عن عامّة المقولات الأخرى لهذا العالم، ومن هنا، لا يمكن عنده الحديث عنها بشكل إثباتي أبداً، ويتصوّر أتو أن الكثير من المفاهيم اللاهوتية، كبساطة الذات الإلهية، وعينيّة الصفات للذات، منبثقة عن «سريّة» الله في التجربة الإنسانية، بمعنى أن الإنسان يحاول فهم الله في التجربة الروحيّة بوصفه أمراً مغايراً بالكلّية للأمور الأخرى، وهو لكي يعبّر عن هذا الأمر تعبيراً مفهومياً في سياق إنتاجه المفهومي للاهوت يطرح مفاهيم من نوع البساطة، ووحدة الذات الإلهية.

---

١ - راجع الفصل الثاني من القسم الأوّل من هذا الكتاب، عند عنوان الأمر المعنوي.

وكما عرفنا من قبل، يعتقد أتو أن فكرة: الله هو وجود الموجودات كافّة، ليست سوى سعي غير مبرّر للحديث عن علاقة الله بالعالم بصورة إثباتيّة، ومن ثم، فهذه الفكرة بهذه الصيغة لا مجال للإقرار بها إلا بعملية تعديل تمنحها طابعاً سلبياً، بحيث يغدو مقصود المتكلّم عقب هذا التعديل: أن علاقة الله بالعالم علاقة تمتاز امتيازاً كاملاً عن عامّة العلاقات التي يدركها ويعيها الذهن البشري ويعرفها[١].

أما ابن عربي، فيقدّم لرمزية الله وسرّيته تفسيراً مغايراً لما يذكره أتو، إنّه يعتقد بأن ذلك مرتبط بمرتبة من مراتب ذات الحقّ سبحانه، يكون الوجود المطلق فيها متحرّراً من مختلف أشكال الإسم والرسم والتعيّن، وهذه المرتبة لا تُعرف تحت مقولات العقل النظري، بل ولا تحت أيّ مرتبة من مراتب الكشف والشهود، وهذا معناه أن رمزيّة الله وسرّيته عند ابن عربي تماهي عدم قابليّته للمعرفة إطلاقاً، وضمن أي وسيلة أو سبيل، الأمر المختصّ بمرتبة إطلاق ذاته.

إلا أن الحقّ المطلق عينه، يظهر في مراتب متعدّدة ومتوالية للتجلّي، مظهراً الحضرات المختلفة للغيب والشهادة، والعارف يعمل - على ضوء تجربته العرفانية العميقة - للصعود في مراتب التجلّي هذه، ليصعد درجةً درجةً على سلّم الفيض الإلهي الذي بلغه في السير النزولي، فيصل في قوس الصعود إلى عين تلك المرتبة التي تنزّل منها، فيفنى في الحقّ، في أوّل مراتب تجلّيه، ويشهد الوجود الواحد (المتعيّن في الوحدة) دون أيّ قيد (عدا قيد الإطلاق)[٢].

---

١ - راجع الفصل الثالث من القسم الأوّل من هذا الكتاب، عند عنوان السرّ.

٢ - راجع الفصل السادس من القسم الثاني من هذا الكتاب.

والحقيقة، أن أتو لم يلتفت في إنتاجه لنظام الإلهيّات لفكرة التجلّي ومراتبه كما هي في اعتمادها على مقولة وحدة الوجود، ولهذا، كان الله المتعالي في نظره متعالياً إلى حدّ بلوغه درجة التنزيه الخالي عن مطلق أشكال التشبيه، وهو ـ لهذا السبب ـ لم يميّز بين التجارب العرفانية وسائر التجارب الروحية، بل لم يستطع ذلك أساساً[١]، أما ابن عربي فقد جمع التنزيه والتشبيه على أساس وحدة الوجود، ومن الواضح أن الإقرار بمبدأ التشبيه على الشكل الذي صوّره فيه ابن عربي متكئاً على نظرية وحدة الوجود، سيمنع القبول بمبدأ التغاير التامّ للحقّ عن سائر الموجودات كما طرحه أتو.

ويرتكز إصرار ابن عربي على حمل القضايا الواردة في النصوص الدينية للأنبياء فيما يخصّ مجال الإلهيات، على معناها الظاهري، رغم الغلاف التشبيهي المغلّفة به، على هذا الأمر بالذات، إنه يعتقد بأن الإلهيات التنزيهيّة القائمة على الامتياز التامّ للحقّ عن الخلق تفضي إلى قطع حبل التواصل ما بين الله والإنسان، وتؤسّس لعلاقة غُرْبة بينهما، ولهذا فالله عنده يداخل أعماق الأشياء كافّة وينفذ فيها رغم تعاليه في أسمى المراتب، وهو لذلك متّصف بصفات اللطف والقهر والمحبّة والغضب بما تحمله هذه الصفات من مفاهيم متعارفة، ومن ثم، فليس من الصواب ممارسة أيّ نوع من التأويل[٢] لهذه الصفات الإلهيّة، كلّ ذلك مع رعاية المبدأ الهام القاضي ـ عند ابن عربي ـ بحفظ هذه المراتب، دون إسناد ما يخصّ مرتبةً من مراتب التجلّي والتعيّن إلى

---

١ – انظر أواخر الفصل الثامن من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

٢ – مقصوده التأويل بمعناه المعتزلي، لا بالمعنى الذي يراه له ابن عربي، وهو معنى استخدمه ابن عربي في مجمل نتاجه.

المراتب الأخرى، وكذلك دون أن تسري الأحكام المختصّة بمراتب التعيّن والتجلّي إلى غيب الذات[1].

على خطّ آخر، يرى ابن عربي: أن السرّ في بلوغ العارف معرفةً بالحق تعالى خارجةً عن طاقة الفكر والنظر يكمن في أن العارف يتّحد بالحقيقة التي يصلها في تجربته العرفانيّة، الأمر الذي لا يحصل بتاتاً في المعرفة العقلانيّة، ذلك أن الإنسان هناك يدرك الحقيقة من وراء حجاب المفاهيم، وفي الواقع، يمتاز هذان النوعان من المعرفة كما يمتاز إدراك الحلاوة عند تناول العسل عنه عند تصوّر مفهومه أثناء تناول الطعم المرّ.

إن الإنسان الذي يبلغ القدرة الإلهية المطلقة بتجربته العرفانيّة، يفهم ببصيرته أن كلّ قدرةٍ في هذا الوجود إنما هي مظهر للقدرة الإلهيّة، أما سلوك سبيل العقل فهو لا يؤدّي بالإنسان إلا إلى التصديق بقدرة الله سبحانه دون أن يشاهدها، ومن هنا، يخطو العقل النظري عند ابن عربي في معرفة صفات الله وأسمائه خطوات سليمة في الطريق الصحيح، ويدرك ـ بهداية الأنبياء ـ الحقائق إدراكاً جيداً، ويرسم خارطة الوجود ومراتبه رسماً صحيحاً مطابقاً للواقع وفق نظام صحيح تماماً، فيغدو عالماً عقلياً شبيهاً بالعالم العيني، إلا أنه رغم ذلك كلّه، لا يبلغ مبلغ العارف في شهوده، فيظل يميّزه عنه ما يميّز فهم معنى الحلاوة عن تذوّق العسل.

وهذا ما يدلّل على منطقيّة محاولات ابن عربي في عرض نظام فلسفي قائم على الكشف والشهود العرفاني، لقد كان يهدف في الحقيقة إلى صوغ ما يحصل عليه العارف في أعمق تجاربه العرفانيّة صوغاً مفهومياً، تقدمةً لغير

---

[1] ـ راجع الفصل السادس من القسم الثاني من هذا الكتاب.

العارف، لكي يضع الآخر قَدَمَه في هذا الطريق بمعرفته المبادئ النظريّة للتجربة العرفانية وأسسها مسلّحاً بسلاح البصيرة.

لكن ابن عربي، يقرّ ـ من جهة أخرى ـ بأن الاكتفاء بهذه المعارف العقليّة لا يؤدّي إلى الاتصال بالحقيقة المصحوب ببلوغ الكمال والسعادة الحقيقيّين، وإنّما يظلّ الإنسان ـ رغم هذه المعارف ـ عطشاً كما كان من قبل، يبقى يتخيّل الماء دون أن يبلغ فاه، ومن ثم فلا يصدره أو يرويه[١].

١ ـ راجع الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

التجربة الروحيّة والتجربة العرفانيّة

اتضح مما تقدّم من موضوعات، أن تصوّرات أتو عن التجربة الدينية تتناغم تناغماً شديداً وما عند ابن عربي، إلا أنها تتباعد عنه في مقام التنظير والتنظيم لمعطيات التجربة.

يقبل ابن عربي تقريباً حالة العبودية بالشكل المرسوم لها في نتاجات أتو، تلك العبودية المنبثقة عن إحساس الخوف والخشية التوأم والجذبة والانجذاب، وهكذا تقترب من تصويرات أتو لتجلّي صفات الجمال والجلال الإلهييّن، وما يثيره ذلك من حالةٍ في العبد، وأن الجمال الإلهي توأم مع الجلال، وكذلك الجلال ممزوج بالجمال، ومن هنا، يظهر كل منها في مزدوج من الهيبة والأنس.

يقول ابن عربي: ((تجلّى لهم الحقّ في جلال جماله، فهاموا فيه وغابوا عن أنفسهم، فلا يعرفونها ولا غير الحق، وغلب على خلقيتهم حقيّة التجلّي، فاستغرقهم واستهلكهم)) [1].

ورغم أن أتو لم يكن عارفاً، وهو لذلك لم يحظ بالتجارب العرفانيّة

---

[1] – عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص١٤٧.

العميقة، إلا أن اطلاعه العميق والواسع على العرفان الشرقي (بفروعه المختلفة التي تلتقي في محتوى داخلي وتقيم تشابهات عديدة مما يدلّل على وحدة الروح السارية فيها رغم الامتيازات اللغوية والثقافية التي تنبعث عن مناخات مختلفة)[١] خوّله وصف التجارب العرفانية العميقة وصفاً ناجحاً إلى حدّ كبير، ولكن ـ وكما أشير ـ تباعد أتو عن ابن عربي عندما شرع بممارسة عمليّة تنظير أو تكوين نظام متكامل من التجارب الروحيّة والعرفانيّة.

وكما تقدّم، اعتبر أتو التجربة الروحية والتجربة العرفانية تجربتين من سنخ واحد، واضعاً إيّاهما تحت مقولة واحدة[٢]، لتغدو التجارب العرفانية الأعم من الأنفسيّة والآفاقيّة حالة شديدة من حالات التجارب الروحيّة، والأساس في هذه النظرية التي اعتمدها أتو عدم تصديقه بنظريّة وحدة الوجود، واتخاذه بدلاً عنها فلسفة فريس أساساً، وسعيه الحثيث للتوصّل إلى بناء واحد للتمظهرات الدينية المختلفة في حياة الإنسان.

يرى أتو أنّ الله موجود متعالي مغاير، وهو لذلك لم يستطع القبول بعلاقة بين الإنسان والله حتّى في أعمق التجارب العرفانية تقوم على ثنائي الأنا / الأنا، بل بقيت هذه العلاقة عنده داخل ثنائي الأنا / الهو، المتمثّل في التجربة الروحيّة.

ويحمل أتو ـ في الحقيقة ـ التجارب العرفانية الحاكية عن الوحدة، على وحدة الشهود، رافضاً إطلاقاً نظريّة وحدة الوجود، ولا حاجة بنا هنا لتكرار ما أسلفناه من قبل، من أدلة أتو على فكرته هذه وشواهده التي أقامها على ذلك،

---

١ ـ لقد بسط إيزوتسو ـ في تحقيق دقيق وعميق ـ القول في ذلك مجلياً الموضوع إلى حدّ بعيد (انظر: توشيهيكو إيزوتسو، الصوفية والتاويّة).

٢ ـ راجع الفصل الثامن من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

فقد ذكرنا ذلك مفصّلاً مع مناقشاتنا وملاحظاتنا عليه[١].

أما ابن عربي، فلديه اعتقاد كامل بنظرية وحدة الوجود، وهو لذلك، يصنّف تلك المجموعة من التجارب الدينية التي تُبدي للسالك الحقَّ سبحانه بوصفه وجوداً منفصلاً ومتعالياً ومغايراً بالكامل.. يصنّفها تجارب ناقصة غير مكتملة، تنبئ أنّ صاحبها لم يصل بعدُ إلى مقام الفناء، وبعبارة أخرى، وحدة الشهود عند ابن عربي تنبئ عن وحدة الوجود، أما أتو فيقف عند وحدة الشهود دون أن يتعدّاها إلى الوحدة الأخرى.

وحصيلة الكلام، إن أوج التجربة الدينية (الروحية) عند أتو، يتمثّل في سيطرة العظمة والجلال الإلهيين على العبد سيطرة يُغلب على أمره فيها، فلا يرى غير الحق، ولا يعود لشمع وجوده من ظهور أمام عظمة النور الإلهي، وأما أوجها ومنتهى مبلغها عند ابن عربي ـ وفقاً للتفسير السائد لنظريّته ـ فهو يكون عندما يفنى وجود العبد وتعيّنه الوجودي في ذات الحقّ تعالى ويستهلك، حتى لا يعود يبقى منه لا إسم ولا رسم.

لكنّ فهم تجربة الفناء وتفسيرها هو بنفسه أمر صعب وشاقّ، ورغم كلّ ما قيل فيها في ثنايا الكتب العرفانية والنصوص، إلا أن الفهم الفلسفي لها ما زال محاطاً بهالة من الإبهام والغموض، فواحد من الاستفهامات الهامّة على صعيد تجربة الفناء هو: هل يبقى تعيّن العبد بعد حصول حالة الفناء وأثنائها أو أنه يزول ويتبدّد؟

لقد قدّم شرّاح ابن عربي شكلين من التصوّر حول هذا الموضوع: فمقتضى وحدة الوجود بالمعنى الدقيق للكلمة هو زوال التعيّن، إذ على أساس هذه

---

[١] - راجع أواخر الفصل الثامن من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

النظريّة، يعتبر وجود العبد وجوداً غير واقعي، ذلك أنه في الحقيقة ليس سوى مظهر لا كينونة، وهذا التعيّن يندكّ في مطاوي التجربة العرفانية، فيستهلك العبد ويستغرق في الوجود المطلق والعظيم للحقّ سبحانه، حتى لا يبقى منه شيء، فإذا ما كانت هذه التجربة مجرّد تحوّل معرفي فإنها ستؤول حينئذٍ إلى وحدة الشهود، وأما إذا كانت تحوّلاً وجودياً، بمعنى أن وجود العبد واقعاً قد اضمحلّ وتلاشى في وجود الحقّ اضمحلال قطرة الماء في البحر واتصالها به، فسوف يكون حينئذٍ مساوقاً لعدم العبد بلحاظ وجوده وتعيّنه الخاص، ومن ثم لن يكون كمالاً له.

إذا لم يبق للعبد في تجربة الفناء كينونة، وانما سيكون الله الذي يتجلّى بوحدته القاهرة، فأيّ كمال للعبد حينئذٍ؟! وما هو هذا الدافع الذي سيدفع الإنسان لكي يطوي مسلسلاً طويلاً وشاقاً من المجاهدات المضنية ليبلغ في خاتمة المطاف هذه المرتبة ويصلَ هذا المقام؟

وأما لو كان تعيّن العبد في مقام الفناء باقياً، رغم الغفلة التامّة عن ذاته، وعدم رؤيته لها إطلاقاً، ففي هذه الحالة ستتناغم تجربة الفناء مع وحدة الشهود أيضاً وتتناسق معها.

ويصرّح ابن عربي في بعض المواضع ببقاء العين الثابتة في تجربة الفناء، ومن ذلك ما جاء في نقش الفصوص حيث يقول: ((لابدّ من إثبات عين العبد، وحينئذٍ يصحّ أن يكون الحقّ سمعه، وبصره، ولسانه، ويده، ورجله. فعمّ قواه وجوارحه بهويّته على المعنى الذي يليق به سبحانه، وهذه نتيجة حبّ النوافل)) [1].

---

[1] – ابن عربي، نقش الفصوص، المطبوع في ((نقد النصوص في شرح نقش الفصوص))، ص٥.

ويصرّح عبدالرحمان الجامي[١] في شرح هذه العبارة: بأنّ عين العبد لا بد أن تكون ثابتةً في مقام الفناء في الله، ذلك أن المقصود من الفناء هنا، ليس انعدام عين العبد انعداماً مطلقاً، وإنما فناء الجهة البشريّة في الجهة الربّانيّة.. وهو فناء يؤدّي لزاماً إلى تعيّن العبد بالتعيّنات والصفات الربّانية، وهو معنى البقاء بالله، وهذا معناه نتيجةً، أن التعيّن لا يرتفع بشكل مطلق وشامل[٢].

ويواصل الجامي كلامه، بالتصريح أيضاً: بأن فناء الممكن في الواجب إنما يؤول إلى اضمحلال آثار الإمكان فيه، لا انعدام حقيقته، تماماً كاضمحلال الأنوار المحسوسة في نور الشمس.

((إنّ المشعل عندما تكون الشمس مشرقةً مضيئة

أسيرٌ عالق بين الوجود والعدم))[٣]

وهذا المثال ـ كالتمسّك بالشعر ـ يتناسبان مع وحدة الشهود وكثرة الوجود أكثر منه مع وحدة الوجود.

ولا يفوتنا القول: إنّ نظرية وحدة الوجود رغم اشتهار نسبتها إلى ابن

---

١ – عبدالرحمن بن أحمد الجامي، عماد الدين (٨٩٨هـ)، يُعرف بملاّ جامي، صوفي ولد ببلدة جام من قصبات خراسان، ودرس علوم الظاهر، ثم التحق بمشايخ الصوفيّة، وتلقّى الذكر على طريق النقشبندي، وقد شاع صيته في الآفاق، حتى دعاه السلطان بايزيدخان إلى مملكته، فسافر إلى الروم، لكنه لم يدخلها، من كتبه: مناقب جلال الدين الرومي، وسلسلة الذهب، وشواهد النبوّة، ونفحات الأنس، ونقد النصوص في شرح نقش الفصوص و... مات في بهراة عن إحدى وثمانين سنة. انظر إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن، زين الدين محمّد عبدالرؤوف المناوي، من طبقات الصوفية، ج٤: ٤٠٤ ـ ٤٠٧ (المترجم).

٢ – عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ص١٥٠.

٣ – المصدر نفسه، ص١٥١.

عربي، حيث يكاد أتباعه وشرّاحه يجمعون على ذلك، إلا أن ثمّة من يرى ابن عربي مناصراً لوحدة الشهود لا وحدة الوجود[(١)].

ويناصر العلامة الطباطبائي ـ في حوار مطوّل معه حول بقاء العين الثابتة للعبد في مقام الفناء وعدمه ـ البقاءَ كذلك بإصرار ملحوظ، رافضاً النظرية البديلة، التي تنادي بهلاك العبد واضمحلال تعيّنه اضمحلالاً تامّاً حال الفناء، ولهذا فهو يقول: ((إن محيى الدين يقول ببقاء الأعيان الثابتة، ويصرّ على ذلك، رغم قوله بالفناء في ذات الله))[(٢)].

وأخذاً بعين الاعتبار هذا التفسير، تقترب نظرية أتو في إلحاق التجربة العرفانيّة بالتجربة الروحيّة من نظرية ابن عربي، رغم الاختلافات الجادّة الملحوظة التي ما تزال قائمة ما بين النظريّتين.

---

١ – من بينهم، عبدالوهّاب الشعراني في: اليواقيت والجواهر، ج١، ص١٣، وكذلك محمد غلاّب. راجع حول ذلك محسن جهانغيري، محيى الدين بن عربي، ص٢٦٢.

٢ – السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني، مهرتابان (الشمس الساطعة)، ص٢٥٧.

الفصل الثالث

المكانة المعرفيّة للتجارب الدينيّة

لقد عمل أتو ـ مستخدماً المنهج الظاهراتي ـ على وصف تجربة الإنسان عامّةً في الأحوال والظروف الخاصّة لتجلّي الأمر المعنوي، والظاهرة التي كان يدرسها أتو، كانت في الحقيقة الأحوال الخاصّة التي يمكن أن تطرأ على أيّ إنسان ضمن ظروف وأوضاع محدّدة، فقد ينتاب أيّ إنسان الخوف وتتملّكه الخشية عندما يرى تمثال أبو الهول أو يشارك في مراسم مناجاة، الأمر الذي يعتبره أتو تجربةً روحيّة، أمّا ما يسميّه ابن عربي الكشف والشهود، فهو نوع من المعرفة التي لا تحصل للإنسان إلا عند توافر شروط واستعدادات ضروريّة، ومن ثم، فابن عربي يفكّك جيداً ما بين حالات الخوف والخشية والهلع وإحساس المهابة، وبين الكشف والشهود.

وبعبارة أخرى، يركّز أتو اهتمامه بشكل أكبر على الأحوال الحاصلة عن التجربة الدينية، أما ابن عربي فيضيف إلى ذلك، اعتماداً مميّزاً على المكاشفة الناتجة عن هذه الأحوال، والملازِمة لأحوال خاصّة ومعيّنة، فإذا ما اعتبرنا التجربة الدينية مواجهةً مع الحقيقة الغائيّة، فإن الأحوال التي يتحدّث أتو عنها بوصفها تجربة روحيّة، ستغدو أمراً مترتّباً عليها لا عينها، فالخوف والرهبة من

مشاهدة العظمة المطلقة، كما الانجذاب والانخطاف نواتج مكاشفة الجمال الإلهي، أمّا الأمل والرجاء فينبعثان من مشاهدة القدرة الخيّرة.

ومن هنا، إذا طرح أتو البُعد العاطفي والحالي مقابل بُعدي العقل والإرادة، ليرى في الأوّل من هذه الأبعاد مركزاً للتجارب الدينية، فيمكن القول بأنّ ابن عربي يعتمد على البُعد الرابع ألا وهو الشهود، الذي يندرج في نوع العلم الحضوري، وهو خارجٌ عن النشاطات الذهنية والعقلية رغم كونه نوعاً من المعرفة.

وانطلاقاً من ذلك، بإمكاننا تفسير الفارق الأساس ما بين التجارب العرفانية والتجارب الروحية بالقول: إن اللحظات الأولى لظهور التجربة الدينية وتكوّنها، ينشط فيها بُعدان من أبعاد الوجود الإنساني ألا وهما: الأحوال، والمعرفة الحضورية، وتركّز التوصيفات التي قام بها أتو للتجربة الروحية على الأحوال بشكل أكبر، أما ابن عربي فيضع ثقله في تحليله للتجربة العرفانيّة على البُعد الشهودي.

يصرّ أتو على أن بعض الأحوال التي تعتري الإنسان في التجربة الروحيّة تنبعث من أحوال أخرى، وكمثال على ذلك، حالة العبودية المنبعثة من حالةٍ أعمق وأكثر أصالة يسمّيها أتو: الهيبة، إلا أن نقطة الانطلاق في نهاية المطاف نوعٌ من الحال والإحساس في قراءة أتو، فيما يقرأ ابن عربي الأحوال نفسها - حتّى أعمقها - نتاجاً منبثقاً عن الشهود[1].

---

[1] - يعتبر ابن عربي الأحوال قسماً من الواردات الإلهية، وهو أمرٌ هام في حدّ نفسه، ذلك أنه يركّز على جانب الحقيّة، وعلى صدور الأحوال من مرجع حقّ.

لكن لا ينبغي أن يفوتنا أن أتو يقرّ ويصدّق بالخاصّيات المعرفية للأحوال هذه، رغم تركيزه الشديد عليها، فقد لاحظنا فيما مضى[١] أن الأمر المعنوي يظهر في الأحاسيس الروحية ـ عند أتو ـ كأمرٍ حاضر، ومن هنا، كان الإحساس الروحي عنده ذا معطى معرفي، فالتجارب الروحية عينها هي التي تجلي الواقعيّة العينيّة للأمر المعنوي عنده، ووفقاً لبعض التفاسير ـ ويمكن أن يكون هو مقصود أتو من المعطى العرفي الذي تُقَدّمه التجارب الروحية والأحاسيس الباطنية ـ أن هذه التجارب، تماثل التجربة البصرية من حيث اشتمالها الإشارة المباشرة إلى الواقع الخارجي، وبهذا يقترب أتو بشكل ملحوظ من ابن عربي في تحديد المكانة المعرفيّة التي تحتلها التجربة الدينية، مع فارق أن ابن عربي يضع غالب اهتماماته في شرح كيفيّة تكوّن المعرفة، ومراتبها ودرجاتها المختلفة، وكيف يشاد على أساسها نظام فلسفي شامخ، كما يسعى ابن عربي أيضاً في السياق نفسه لتشطير مراتب الكشف ومقاماته، ليجعل بعضها ناقصاً وبعضها الآخر كاملاً وثالثاً منها أكثر كمالاً، أما أتو فيضع أغلب همّه في تفسير هذه الأحوال والأحاسيس المستكنّة في التجربة الروحية، وتقديم خارطة وصورة واضحة عنها نفسها.

لكن يبدو على صعيد آخر، أن إسناد الخاصّية المعرفية للأحاسيس الروحية ينبثق عن عدم التفكيك ما بين البعد الشهودي في الوجود الإنساني، والبُعد الإحساسي، فالأحاسيس تمثّل بنفسها انفعالات نفسيّة مسبوقة بنوع من المعرفة والإدراك، ورغم أنّ كلّ إدراك يستدعي بطبيعته

---

١ - راجع الفصل الخامس من القسم الأول من هذا الكتاب.

إحساساً خاصاً، إلا أن هذين (المعرفة، الإحساس) يتّصلان بمجالين منفصلين عن بعضهما البعض، مجالين يشتملهما الوجود الإنساني يمتازان عن بعضهما ويتخارجان.

لقد تسبّبت الغفلة عن هذه النقطة السالفة الذكر في دراسة نظريّات أشخاص من أمثال شلايرماخر وأتو إلى سيول من الانتقادات عارمة، فلم يلحظ بشكل جيّد أنهما أرادا وضع خطّ عازل يفصل ما بين المعرفة الدينية القائمة على الأحاسيس والعواطف، وبين المعتقدات والتصديقات والمفاهيم الذهنية، تلك المعتقدات التي فقدت استحكامها في المجال الميتافيزيقي على يد معاول النقد الكانطية الهدّامة وغيرها.

والنقطة المركزيّة الأساس في هذه الانتقادات التي سجّلت على أمثال أتو، أن الإحساس عينه ظاهرة مسبوقة بإدراك خاصّ أكثر من كونها منشأ له وأساساً، فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا إحساس الخوف من شيء، وجدناه مسبوقاً بمعرفة ما عن القدرة الإلهية، ورؤية الذات عاجزة أمامها، وإمكانيّة إلحاقها الضرر بالذات وأمور من هذا القبيل، وعلى نفس المنوال تجري حالات أخرى، كالحياء والعبوديّة و... دون أن تُستثنى من هذا القانون، لا بل يمكن القول: بأن الإحساس ليس فقط ناتجاً عن معرفة، بل لا يمكنه أن يُنتجها، وهو إشكال لا يطال الشهود والكشف كما هو واضح[1]، ذلك أن الشهود أساس أصيل للمعرفة بلا شك هذا أولاً.

---

[1] - وين پراودفوت، التجربة الدينية، ص١١١ ـ ١٦٧، وراجع الفصل السادس من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

وثانياً: حتى لو جرى الإقرار بتأثير المعتقدات الشخصيّة القبليّة في تجربة العارف، فإنّ هذا التأثير إنما ينحصر في إطار مرحلة التفسير والشرح ولا يطال عمق المكاشفة والشهود.

الفصل الرابع

خاصّيات متعلق التجربة الدينيّة

ثمّة أوجه كثيرة للتشابه ما بين ابن عربي وأتو حول خصائص متعلّق التجربة الدينية، نأتي على ذكر أهمّها:

١ ـ يرى الطرفان أنّ لمتعلّق التجربة الدينية بُعدٌ غير عقلاني، فكما عرفنا من قبل، انتقد أتو ـ معتمداً على هذه الفكرة ـ أولئك الذي اختزلوا الإلهيّات بدائرة الإذعان والتصديق ببعض القضايا الكلامية، معتقداً أن المعطيات الكلامية ـ رغم الصورة الإثباتية الظاهريّة التي تتحلّى بها ـ لا تحتوي على أزيد من عمليات سلب ونفي، ذلك أن إدراك الأمر المعنوي أمرٌ محال التحقّق عن طريق المفاهيم الذهنية[1].

---

[1] – انظر الفصل الثاني من القسم الأوّل من هذا الكتاب، هذا، وينبغي القول في سياق نقد هذا الكلام، أن الحكم السلبي ـ أيّ حكم سلبي ـ مسبوق دائماً بحكم إيجابي أو بتصوّر إيجابي، أي أنه لا بد في البداية من معرفة شيء ما أو وصفٍ ما، ومن ثمّ تصوّر أوصاف أخرى، لتجري المقارنة، وتمنحنا في النتيجة ـ بنسبة وصفٍ ما الى ذلك الشيء ـ أنه بخصوصيّته وأوصافه لا يمكن أن يتّصف بأوصاف أخرى (الحكم السلبي، أو التنزيهي)، وهذا معناه أن السلب مسبوق بالإيجاب، فعندما نقول: ((زيد ليس بعادل)) أو ((ليس الله بظالم)) فلا بد لنا في المرحلة الأولى من تصوّر الله وزيد بحيث يبدو لنا هذا التصوّر لهما غير منسجم مع وصفي العدالة والظلم (السلبي).

وهكذا يذهب ابن عربي أيضاً، إلى أن نتيجة المسار العقلي والاستدلالي على صعيد معرفة الله تعالى، لن تكون سوى تكوين إلهيّات تنزيهية، تقوم - محضاً - على مبدأ المغايرة التامّة لله تعالى عن غيره، أي عن الخلق، ومن ثم فلن يستطيع المنحى العقلي هذا تقديم معرفة إيجابيّة عن الله.

وبعبارة أخرى، إن هذه المنظومة من الإلهيات إنما تخبرنا عن تلك الأوصاف التي لا يتّصف بها الله سبحانه لا تلك التي يتّسم بها ويوصف، أما التجربة العرفانية فهي تمنح الإنسان نوعاً من المعرفة بالله معرفة شهوديّة وصولية رؤيويّة، لا يمكن له بلوغها عن طريق العقل والتفكير أبداً[١].

٢ ـ يعتقد الطرفان أيضاً، أن الحقيقة الغائية التي هي متعلّق التجربة العرفانية، أمرٌ متعالي، فقد اتضح لنا فيما سبق مدى تأكيد أتو على سرّية الله القائمة على مفهوم المغايرة الكاملة والتامّة[٢]. أمّا ان عربي فيركّز هو الآخر على بُعد التعالي والتنزّه في ذات الحقّ سبحانه رغم تبنّيه فكرة وحدة الوجود، وهذا هو ما أماز نظريته في وحدة الوجود عن نظرية (واحديّة الوجود) أو الحلولية والاتحاد بوصفها اعتقاداً بوحدة الله والعالم[٣].

٣ ـ يتّفق أتو وابن عربي على أن الحقيقة الغائية أعلى من أن تحدّد بدائرة الخير والشرّ الأخلاقيّين، فقد اعتبر أتو أن مقام الأمر المعنوي وبهاءه نوع من القيمة الوجوديّة لا الأخلاقية، وكان يعتقد بأن انضمام المفاهيم الأخلاقية

---

١ - راجع الفصل الثاني من القسم الثاني من هذا الكتاب.

٢ - راجع الفصل الثالث من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

٣ - انظر البحث حول نقصان معرفة أهل التشبيه في الفصل السادس من القسم الثاني من هذا الكتاب.

إلى هذه الحقيقة المقدّسة إنما هو نتاج ميل فكري وتأمل عقلاني إنساني في الحقيقة الغائيّة، الأمر الذي انجرّ إلى ظهور مقولة ((القدسي))[١].

وقد تعرّضت نظرية أتو هذه في الأمر المعنوي، وأنها أمرٌ يتخطّى الأخلاق ويتجاوزها إلى انتقادات عدّة من جانب بعض الباحثين الدينيّين، من أمثال ((جون بيلي)) (John Baillie)، فقد تصوّر أتو أن المفاهيم الأخلاقية مفاهيم تقع في سياق تكامل الدين، على غرار بقية المفاهيم الإلهياتيّة، فتضاف إلى الأمر المعنوي على نحو المماثلة والتشبيه، لتظهر في نهاية المطاف في تركيبها مقولة ((القدسي)) المعقّدة[٢]، فيما اعتقد ((بيلي)) أن للمفاهيم الأخلاقية سبيل إلى ذات الأمر المعنوي، ومن هنا ذهب إلى وحدة الذات القدسية والواقعية الأخلاقية، لكن مقصوده من الأخلاق كان يتخطّى مجرّد القوانين الأخلاقية، ذلك أن المعرفة الأخلاقية عنده، كانت تعني: إدراك عامّة الغايات، والآمال، والقيم والأمور الحسنة الممكنة، تلك التي تمنح السلوك الإنساني وُجهة خاصة وتحدّد له مساراً معيناً، وهو ما يدلّ على الميول التي كانت تضع ((بيلي)) في المدار الكانطي[٣].

أما ابن عربي، فقد اعتبر ذات الحقّ أرفع من المعايير الأخلاقيّة للحسن والقبح وأسمى، معتقداً أن هذه الأمور مجرّد قيم نسبيّة، تظهر عقب تكوّن الخلق وتبلوره (التجلّي)، وترتبط بملاءمة وعدم ملاءمة آثار الأشياء والأفعال مع طبع

---

١ – انظر البحث الأخير من الفصل الثالث من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

٢ – انظر الفصل الثاني من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

3 – John Baillie, The Interpretation of Religion, New York, Charles Scripner's Sons, pp. 244 - 263.

إنسان يعتبرها حسنة جميلة أو سيّئة قبيحة[١].

كلّ شيء في النظام العرفاني لابن عربي يمثّل مظهر الرحمة الإلهيّة، التي يسمّيها ابن عربي الرحمة الامتنانيّة (الرحمة الرحمانيّة)، والتي تقابل الرحمة الوجوبيّة (الرحمة الرحيميّة) التي تُعطى للعبد على أساس الاستعداد والقابليّة من الإيمان والعمل، وهي رحمة كتبها الله على نفسه وأوجبها[٢].

يخلق الله عالم الغيب والشهود بوساطة النَفَس الرحماني، فتتحقّق بذلك الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة.. والموجودات الخارجيّة، فيظهر كلّ ما فيه إمكان الوجود، وهذه الرحمة العامّة التي تتجلّى مع النَفَس الرحماني، لها عند ابن عربي مفهوم مرادف للوجود، ومنفصل عن دوائر الخير والشر الأخلاقيّين، وهذه هي الرحمة الإلهيّة الشاملة التي أشارت إليها الآية القرآنيّة الكريمة: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء**﴾ الأعراف: ١٥٦، وهي رحمة تَنَال من الزاوية الوجوديّة كل إنسان طبقاً لاستعداده وقابليّته، وهذا الأمر الوجودي ـ عند ابن عربي ـ يمتاز في ذات الحقّ عن الأحكام والمعايير الأخلاقية، وبعبارةٍ أخرى، ليس من أهميّة لموضع هذه الرحمة النازلة، هل هو خير أو شرّ، فالأشياء تكتسي هذه الخصوصيّات القيمية بعد أن تأخذ الوجود وتحظى به بوساطة هذه الرحمة الكلّية العامّة[٣]، وهذه النظريّة التي يتبنّاها ابن عربي ويرتئيها تتناسب مع آراء الأشاعرة في موضوع الحسن والقبح.

لكن، وإلى جانب نقاط الالتقاء والتشابه التي تجمع أتو وابن عربي في

---

١ – ابن عربي، فصوص الحكم، ص٢٢١.

٢ – المصدر نفسه، ص١٥١.

٣ – توشيهيكو إيزوتسو، الصوفيّة والتاويّة، مصدر سابق، ص١٤٠.

متعلّق التجربة الدينية، ثمّة اختلافات هامّة وجوهريّة ما بينهما في الموضوع نفسه، يختصر أهمّها على الشكل التالي:

١ ـ للحقّ سبحانه صفات تنزيهيّة، وله ـ عند ابن عربي ـ صفات تشبيهيّة أيضاً[١]، أما أتو فقد ركّز بشكلٍ أكبر على الصفات التنزيهية[٢]، وبعبارة أخرى، أكّد أتو على تعالي الحقيقة المعنوية عن الطبيعة وعالم الخلق، وهذا ما جعل أشخاصاً من أمثال جون هاربرت فارمر ينتقدون أتو من حيث عدم عنايته المناسبة بتجليّات هذا العالم القدسي، رغم أن فارمر نفسه كان قد اقتبس الفكرة المحورية لأتو والقائمة على محاولة التعرّف على الدور الرئيسي للأمر القدسي في الأديان والأفراد كافّة، بوصف ذلك النواة المركزيّة للدين وجوهره.

والجدير ذكره، أنّ فارمر يذكّر ـ في سياق نقده على اهتمام أتو البالغ ببُعد التعالي واللامحدوديّة الإلهية ـ بضرورة الجمع ما بين الجوانب المحدودة واللامحدودة للأمر القدسي، والنظر إليه بعينين (binocalar vision of the holy)[٣]، وهذا هو عين التعبير المستخدم في شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، وهو أنّ على العارف أن يكون ذا عينين لا عين واحدة، لا يحجبه الخلق عن الحقّ، ولا الحقّ عن الخلق[٤].

وعلى المنوال عينه كان إلياده، فقد سعى في الكثير من كتاباته لإبراز

---

١ – انظر الفصل السادس من القسم الثاني من هذا الكتاب.

٢ – انظر الفصل الثالث من القسم الأوّل من هذا الكتاب تحت عنوان: السرّ.

3 – Stephen B. Murray, Towards a Metaphysics of The Sacred, Meracel University Press 1982, p. 87.

٤ – انظر بدايات الفصل السادس من القسم الثاني من هذا الكتاب.

الجانب التشبيهي للأمر القدسي، في تأكيده على تجليّات الأمر القدسي في هذا العالم، رغم أن إلياده يعدّ نوعاً من أنصار أتو، وقد كان يعتقد أن الأشياء كافّة يمكنها أن تكون تجلّيات للأمر القدسي وآية، ويكون الأمر القدسي حينئذٍ هو المظهر لها والمُجْلي[1].

ومن هنا، تقترب نظرية ابن عربي في الجمع ما بين التنزيه والتشبيه في حضرة الحقّ تعالى، من نظرية أمثال جون فارمر وميرجا إلياده، أكثر ممّا تتقارب ونظرية رودلف أتو.

٢ ـ يمثّل الوجود أهمّ مفهوم عند ابن عربي توصف به ذات الحقّ تعالى، فهو يرى أن متعلّق التجربة العرفانية هو الوجود المطلق، الذي يحظى العارف ـ وفقاً لمرتبته السلوكية ـ بتجلٍ خاص له، ليجد طريقه في نهاية المطاف إلى تجربة الفناء في الذات الأحديّة، وهي مرتبة متأخّرة عن مقام الغيب المطلق الذي لا سبيل لأحدٍ إليه.

وبهذا تمتاز إلهيّات ابن عربي عن إلهيّات أتو، حيث لا تعتمد الأخيرة على المفاهيم الوجوديّة، إن أتو يحاول تقديم صورةٍ عن متعلّق التجربة الروحيّة بتوظيف أوصاف من قبيل السرّ، والعظيم، والجليل، والخطّاف، والمهيب، والمغاير مغايرة تامّة و... وهي أوصاف يراها ابن عربي على صلة بالتجلّيات الأسمائية لحضرة الحقّ، دون أن تدلّل ـ عنده ـ على ذات الحقّ سبحانه، والتي هي الوجود المطلق. وهذا الاختلاف الذي نشير إليه، يحاول بعض شرّاح أتو، تذليل عقباته بالقول: إن الأمر القدسي عنده قائم على الوجود (the ground of being)، ومعنى الوجود (the meaning of being)، وحقيقة الوجود (the truth of being)،

---

[1] ـ ميرجا إلياده، رسالة في تاريخ الأديان، ترجمة: جلال ستاري، ص٤٢٩.

رغم أن أتو لم يستخدم هذه المفاهيم في عرض بناءاته المعرفيّة[١]، ولعلّ ذلك يعود إلى المناخ العرفاني المختلف الذي عاش فيه كلّ من أتو وابن عربي.

٣ ـ يشيد ابن عربي تفسيره لمتعلّق التجربة العرفانية على نظام فلسفي بالغ التعقيد، يتمحور حول وحدة الوجود، ولا شك، أن العرفان النظري ـ الذي يعدّ ابن عربي مؤسّسه وأبوه في العالم الإسلامي ـ إنما هو نظام فلسفي قائم على التجربة العرفانية، وهذا ما تشير إليه تسمية مذهب ابن عربي ومدرسته من جانب بعض الشرّاح المتأخّرين عنه، بالفلسفة الصوفية[٢]، لقد فسّر ابن عربي الأسماء والصفات الإلهيّة على أساس هذا النظام الفلسفي، أما أتو فقد بالغ في التحرّز عن ذلك والاحتياط، بل لقد عدّ أتو تفسير النصوص الدينيّة وفقاً للنظم الفلسفية والكلامية خطأً فاحشاً، يؤدّي إلى حصول سوء فهم لها (النصوص)، وعلى هذا الأساس، فسّر أتو مفاهيم الغضب، والمشيئة، وأمثالهما تفسيراً قائماً ـ فقط ـ على أساس الأحوال الإيمانيّة، الحاصلة في التجربة الروحية، وفقاً لما أسلفنا التعرّض له في البحوث السابقة[٣].

٤ ـ يعتمد أتو اعتماداً كبيراً في تفسيره للأمر القدسي على جوانب، السطوة، والقهر، والجلال، والهيبة، معتبراً إياها البُعْد الغالب عليه[٤]، أما ابن عربي فيرى الرحمة السمةَ الغالبة على الحقّ تعالى، وحتّى الغضب يقرؤه ابن عربي شعبةً من هذه الرحمة وفرعاً، فالناس كافّة مشمولون للرحمة الإلهيّة المطلقة.

---

1 – Murray, Towards a Metaphysics of The Sacred, p. 83.

٢ – مقدّمة أبو العلاء العفيفي على فصوص الحكم، ص٩.

٣ – راجع الفصل السابع من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

٤ – راجع حول هذه الجوانب، الفصل الثالث من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

يقول: ((فكلّ من ذكرته الرحمة فقد سَعُد، وما ثمّ إلا من ذكرته الرحمة، وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إيّاها، فكل موجود مرحوم، ولا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تغتر عمّن قامت به، وأعلم أولاً أن الرحمة إنّما هي في الإيجاد عامّة، فبالرحمة بالآلام أوجدَ الآلام))[1].

وللحقيقة القدسية عند أتو، صفات تشبه صفات ((يهوه))، تُدخل الرعب والخوف والوحشة على الإنسان طبيعيّاً عندما يواجهها، ويعتقد أتو، أن هذا الإحساس يبدو واضحاً في الديانة الساميّة، لا سيما في التوراة، إذ تظهر بوضوح القدرة والسطوة القاهرة، رغم أن الدين ـ أيّ دين ـ يعدّ بنفسه ملهماً لهذا النوع من الأحوال، لكن ذلك كان في الواقع خاصّية بارزة ليهوه، فمثلاً عندما بات موسى في منزله في الطريق، التقاه يهوه وأراد قتله[2]، وهذا الإله يختلف في صفاته وأخلاقه عن ((إلوهيم)) الإله الرحيم والأب الحنون العطوف على أفراد أسرته[3].

وتتجلّى عظمة وقدرة ((يهوه)) المطلقة التي لا حدود لها بشكل جيّد في كتاب أشعياء، ففي الإصحاح السادس منه، يذكُرُ السرافيمُ (الملائكة) يهوه

---

١ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٧٨.

٢ - الكتاب المقدّس، سفر الخروج، الإصحاح ٤، الفقرة ٢٥ ـ ٢٧.

٣ - إلوهيم (Elohim): كلمة من أصل كنعاني، وهي ـ حسب التصوّر اليهودي ـ أحد أسماء الإله، وقد وردت هذه الكلمة في العهد القديم ما يزيد عن ألفي مرّة، وتعني الآلهة، أو تكون إسماً للإله، وصفات الإله ((إلوهيم)) مختلفة عن صفات ((يهوه))، فإلوهيم رحيم يراعي القواعد الأخلاقيّة، وهو خالق السماوات والأرض. انظر ((موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة))، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ج٥، ص ٧٠ (المترجم).

بضمير الغائب، فيقفون أمامه باحترام ممزوج بالخوف والرهبة، ويقولون جميعاً: ((قدّوس قدّوس قدّوس ربّ الجنود مجده مِلءُ كلّ الأرض. فاهتزّت أساسات العَتَب من صوت الصارخ وامتلأ البيت دخاناً))[1].

ويرتكز تفسير أتو للأمر المعنوي المقدّس في الغالب على تعاليم العهد القديم، والتي يبدو الله فيها غاضباً من أنبيائه، يرهبهم ويخيفهم، كما رأى يعقوب الله في منامه ولمّا أفاق قال: ((حقّاً إن الربّ في هذا المكان وأنا لم أعلم وقال: ما أرهب هذا المكان. ما هذا إلا بيت الله وهذا باب السماء))[2]، وهكذا كانت قصّة موسى عندما ناداه الله من وسط ((العلّيقة))، وقال له: ((أنا إله أبيك إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب، فغطّى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله))[3].

ولا يذهب من خاطرنا أنّ التجربة الروحيّة عند أتو تتجلّى بشكل مضاعف ومتزايد بجوانب القهر والغضب والمهابة في الأمر المعنوي كلّما قلّ اختلاطها وامتزاجها بالمفاهيم العقلانيّة، وهذا الأمر ينبؤنا عن عدم اختمار هذه التجارب

---

١ – المصدر السابق، كتاب أشعياء، الإصحاح ٦، الفقرة: ٤ ـ ٥.

٢ – المصدر نفسه، سفر التكوين، الإصحاح ٢٨، الفقرة ١٦ ـ ١٧.

٣ – المصدر نفسه، سفر الخروج، الإصحاح ٣، الفقرة ٦، وللمقارنة ما بين هذين الاتجاهين: اتجاه يرى الرحمة الإلهيّة هي الأصل، وآخر يراه الغضب الإلهي.. راجع جلال ستّاري، پژوهشي در قصة يونس وماهي (دراسة حول قصّة يونس والحوت)، ص٥١ ـ ٦٧، إذ اعتبرت محنة يونس في التوراة جزاءً على ذنبه، أما في الروايات الإسلامية ـ ولا سيما قراءة العرفاء ـ فينظر إليها بوصفها محاولة لتهيئة الأرضية اللازمة للارتقاء الروحي والمعنوي ليونس، وهي حادثة متفرّعة على الرحمة الإلهيّة (المصدر نفسه، ص٦٠). والجدير بالذكر، أن ابن عربي في الفصّ اليونسي جعل اهتمامه كلّه منصبّاً على التأكيد على لزوم اللطف والرحمة بالناس: ((واعلم أن الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله)) (ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٦٧).

وعدم نضوجها، وبناءً عليه، كلّما عُدنا إلى الوراء زمنياً، ودرسنا بالتحليل والتنقيب الأديان القديمة البدائيّة كلّما لاحظنا بشكل أكبر مظاهر الجلال والعظمة والهيبة المتوائمة مع الجذبة في عين الوقت، وفي المقابل، كلّما تنامت الأبعاد العقلانية للدين أكثر فأكثر، وغدا صاحب التجربة أكثر اطلاعاً ودراية بالنظم الدينية المختلفة، كلّما اكتسى الأمر المعنويّ عنده لباس اللطف والرحمة بشكل أكبر من ذي قبل.

وكما تقدّم[1]، فقد حكم أتو بأفضليّة وأكمليّة الديانة المسيحية وبَدَويّة الديانة الإسلامية انطلاقاً من هذا الأساس عينه، فالإسلام ـ في نظره ـ دين تتغلّب فيه جوانب القهر والجلال على جوانب اللطف والجمال[2].

وهنا، نورد انتقادين على أتو هما:

أولاً: إن إله الإسلام، وفقاً لما يقدّمه لنا القرآن الكريم، هو إلهٌ فائق الرحمة واللطف (رحمان رحيم)، وهاتان الصفتان (الرحمان الرحيم) ملأتا هذا الكتاب إلى حدّ أنّ السور القرآنية كافّة ـ عدا سورة التوبة (براءة) لأسباب خاصّة ـ ابتدأت بهذين الوصفين (البسملة)، إنه الإله الذي ﴿**كتب على نفسه الرحمة**﴾ الأنعام: ١٢، وفي نفس الوقت هو ﴿**إنّ الله قوي**﴾ الأنفال: ٨، و﴿**هو القاهر فوق عباده**﴾ الأنعام: ١٨، و﴿**هو الواحد القهّار**﴾ الرعد: ١٣، وهو أيضاً: ﴿**غافر الذنب وقابل التوّب**﴾ غافر: ٣، و﴿**إنك أنت الوهّاب**﴾ آل عمران: ٨،

---

١ – انظر الفصلين الأوّل والرابع من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

٢ – لقد شاع هذا الفهم للإسلام في تلك الحقبة التي عاش فيها رودلف أتو وَسَاد، وما يزال له أنصار ومؤيدون حتى اليوم، وتؤول المسؤوليّة في ذلك إلى غلبة الروايات الفقهية والكلامية الإسلامية على غيرها، الأمر الذي دفع علماء الإسلاميّات الغربيّين إلى تفكيك الإسلام عن التصوّف، ذلك أن إله التصوّف عندهم إله العشق والمحبّة، الأمر الذي لا ينسجم مع إله الإسلام (الدكتور بازوكي).

و﴿**هو الغفور الودود**﴾ البروج: ١٤، و﴿**الله رؤوف بالعباد**﴾ آل عمران: ٣٠، و﴿**ربّك الغني ذو الرحمة**﴾ الأنعام: ١٣٣، و﴿**إنه هو التوّاب الرحيم**﴾ البقرة ٣٧، و﴿**الله ذو الفضل العظيم**﴾ آل عمران: ٧٤، وبكلمة مختصرة: ﴿**ولله الأسماء الحسنى**﴾ الأعراف: ١٨٠، وهذه التعاليم القرآنيّة هي التي جعلت ابن عربي وعامّة العرفاء المسلمين يغلّبون جانب المحبّة والعشق على جانب القهر والغضب الإلهيّين[١].

ويحظى العشق والمحبّة للحقّ سبحانه عند ابن عربي بأسس وبناءات راسخة ومحكمة، فهو يعتبر من جهة، واعتماداً على الحديث ((كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعْرَفَ فخلقت الخلق لكي أعْرَف))، أن أصل خلق العالم وتكوينه، وتجلّي الله سبحانه في الأشياء قائم على المحبّة الإلهية، حيث يبدو الخلق بشكل عام ـ وفقاً لذلك ـ حركةً حبيّة عشقيّة، أما من الجهة الأخرى ـ واستناداً إلى الرواية القائلة ((خلق اللهُ آدم على صورته)) ـ فيكون خلق الإنسان الكامل على الصورة الإلهيّة لكي يرى الله في نقطة واحدة ومجلى فارد عامّةَ أسمائه وصفاته المتفرّقة في محلّها في العالم الكبير، وهكذا، يرى ابن عربي في حديث قرب النوافل وقرب الفرائض أن المحبّة الإلهية الخاصّة تؤمّن المجال والدعامة المناسبة لفناء السالك إلى الله في الصفات والذات، الأمر الذي يأتي عقب جهود ومساعي حثيثة يقوم بها العبد نفسه[٢]، لا بل إنّ ابن عربي يرى المحبة روح الدين ولبّه، حين يقول:

---

١ – لمزيد من الاطلاع على نظريّات العرفاء على هذا الصعيد، يراجع: جلال ستّاري، عشق صوفيانه (العشق الصوفي).

٢ – يراجع الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٣٦٢ ـ ٣٩٢، حيث أسهب ابن عربي في الحديث عن المحبّة هناك.

أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[١]

كما يعتقد ابن عربي أن المحبّة تجلّت قبل كلّ شيء في النبيّ محمد ﷺ، حيث يقول: ((فإنّ محمداً له من بين سائر الأنبياء مقام المحبّة بكمالها))[٢].

ثانياً: يرى أتو ـ من جهة ـ أن الجوهر الأصيل للأديان كافّة هو التجربة الروحية، والتي يتجلّى فيها الأمر القدسي على الإنسان بسمات القهر والسطوة والهيبة، كما يعتقد ـ من جهة ثانية ـ أن غلبة مفاهيم من مثل إرادة الخير، والحسن، والخير المحض و... وهي مفاهيم على صلة بالأبعاد العقلانيّة للأمر القدسي، تؤدّي إلى ضمور الأبعاد الأهم فيه وتلاشيها[٣].

والنتيجة الطبيعيّة المتولّدة عن هاتين المقدّمتين، أن أيّ دين يرجح غناه العقلي على غيره فهو في الواقع أبعد عن حقيقته من الأديان الأخرى، أي أنّ نصيبه من منبع الدين الأصيل يكون أقل وحظّه أنقص، وهذا معناه أنه كلّما تراجعت عن البروز العناصرُ العقلانية في دينٍ ما، كلّما حَيَتْ فيه الحقيقة المعنويّة أكثر فأكثر، وكلّما تجلّت فيه بعظمة وجلال، مما يجعل الحياة الدينية أكثر حيويّةً وعطاءً وإثماراً، لكن أتو في تبريره لأفضليّة الدين المسيحي يقدّم بالضبط عكس هذه النتيجة.

إنّه يعتقد بأن العناصر العقلانية في الديانة المسيحيّة تلحظ بوفرة وسخاء (المقدّمة الأولى)، وكلّ دين تكون عناصره العقلانية أغنى من غيرها يكون أكثر

---

١ – ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص٥٧.

٢ – ابن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص٤٤، (نقلاً عن: محسن جهانغيري، محيى الدين بن عربي، ص٤٩٢، الهامش).

٣ – انظر حول علاقة العناصر العقلانية في الدين بغيرها، الفصل الثاني من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

تكاملاً واكتمالاً (المقدّمة الثانية)، وفي النتيجة، فالديانة المسيحيّة أكمل الأديان وأفضلها.

إلا أنّ المقدّمة الأولى في هذا الاستدلال تعاني من إشكاليّة، ذلك أن المفاهيم الدينيّة الموجودة في النصوص الإسلاميّة المقدّسة أكثر غنى بكثير من تلك الموجودة في كتاب المسيحيين المقدّس.

أما المقدّمة الثانية فهي بنفسها غير قابلة للقبول وفق أسس أتو نفسه، وهو ما يجعلنا قادرين من زاوية جدليّة على الطعن فيها.

الفصل الخامس

التجربة الدينيّة وجوهر الدين

عرفنا فيما سبق، أنّ أتو يعتبر التجربة الدينيّة جوهراً للدين، مانحاً العقائد والأخلاق دوراً ثانوياً، ومن هنا فهو يعتقد بأننا نتورّط في فهم مغلوط للدين عندما نُشيده على أساس المعرفة العقلية للأوصاف الإلهية، ونعتبر جوهره ولبابه مجموعةً من التصديقات والاعتقادات المتعلّقة بقضايا راجعة إلى الذات الإلهيّة، وهكذا إذا حوّلنا الدين إلى مجموعة قوانين حاكمة على السلوك[1]،

---

[1] - يلاحظ في كتابات أتو والكثيرين غيره، أن قوانين من قبيل ((ينبغي الصدق ولا ينبغي الكذب)) تندرج في نطاق الأخلاق، أمّا في الثقافة الإسلامية، فإن هذا المضمون الذي يتّخذ تعبير ((الصدق واجب والكذب حرام)) يندرج داخل نطاق الفقه، أما الأخلاق فهي ناظرة إلى الملكات والخُلُق النفسانييّن الأمر المنفصل عن مجال الفقه، وبناءً عليه، فعندما يتحدّث العلماء الغربيّون عن تحويل الدين إلى أخلاق، فإنهم يقصدون توحيد الدين مع ما يسمّى في الثقافة الإسلامية بالفقه والشريعة، رغم أن دائرة الفقه الإسلامي أكبر بكثير من تلك الدائرة التي يتصوّرها الغربيّون للأخلاق، وفي الحقيقة، فإن ما ينبغي وما لا ينبغي أخلاقيّاً مما يعود إلى مجال السلوك، إنما يمثّل قسماً من الأحكام الفقهيّة الإسلاميّة، ومن هنا، ففي الأخلاق جوانب وأبعاد تتخطّى النطاق الفقهي. =

وحصرناه ـ من ثمّ ـ بذلك السياج المغلق، أي أجرينا عليه ما جرى على العالم المسيحي ما بعد كانط فإننا نكون قد وقعنا في الخطأ مرّة أخرى.

وعليه، فالفهم الصحيح للدين، إنما يتحقّق باتخاذ التجربة الدينية لبّاً له ومركزاً رئيسياً، والتجربة الدينية ـ عند أتو ـ هي التجربة الروحية التي تجلّت على امتداد التاريخ البشري بصور وأشكال مختلفة، محافظة في كلّ تلك الصور والمظاهر على محتوى واحد.

الركون إلى التجربة الدينية بوصفها جوهراً للدين، كان تفكيراً وُلد في الغرب وترعرع، ومن ثم فهذا التفكير كان نتاجاً لمناخ خاصّ غطّى تلك البقعة من العالم، وفي الحقيقة، يبدو اهتمام الباحثين الدينيّين بموضوع التجربة الدينية نتاجاً لتحوّلات فكرية عميقة ظهرت في عصر الحداثة (modernism)، وهو عصر بدأت تباشيره في القرن السابع عشر الميلادي، وامتاز بخاصّتين أساسيتين هما:

١ ـ الأنسيّة، أو محوريّة الإنسان، واعتبار الذات نقطة البناء الفكري، بمعنى النظر إلى جميع الأشياء من منظار إنساني، ومن ثم فالإنسان هو مركز الدائرة.

٢ ـ الاعتماد على قدرات العقل، لقد خرج الإنسان الحديث معتمداً على عقله بروايات كبيرة (grand narative) وتصوّرات عملاقة عن عالم الوجود، ظانّاً أن العقل يمكنه قراءة الوجود كلّه قراءة محايدة دونما تأثّر بالقيود والمحدّدات الثقافيّة واللغويّة، ليصوغ له صوراً عملاقة وروايات كلّيانية وشاملة.

= والهدف من هذه الإشارة، الالتفات إلى أمرين:

أ ـ ليس في المسيحيّة من شريعة بالمعنى المصطلح للكلمة، بل الأخلاق هي التي تمثّل البديل عنها.

ب ـ إنّ الأخلاق الإسلاميّة تُعنى بالأحوال النفسيّة لا بالقوانين السلوكيّة.

وكلّ واحدة من خاصّتي العصر الحديث هاتين تركتا أثراً بنيويّاً وجوهريّاً في الدين أيضاً، وفي منح التجربة الدينية أهميّتها الفائقة، لكن على خطّين متقابلين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي.

لقد تعرّضت المدرسة العقلية الإفراطيّة، إلى حملات نقدٍ شديدة من جانب عدد كبير من العلماء بعد ديكارت، ولعل ديفيد هيوم أكثر من بالغ في عملية النقد هذه، فقد اعتقد بنقصان البراهين القائمة على إثبات وجود الله وعجزها، ورأى أن فكرة التثليث ليست أمراً برهانيّاً، وقد أجّج هيوم نيران الفرقة بين العلم والتعاليم المسيحية، وبالغ في تعظيم هذه الإشكاليّة بينهما، وذهب إلى أن العلم الحديث الذي ظهر وتبلور مع غاليليو[1] لم ينسجم أو يتفاعل إيجابيّاً مع التعاليم الكنسيّة الرسميّة.

وقد تلقّى عمانوئيل كانط فكرة المعارضة ما بين الاتجاه العقلي والدين، وأنّ العقل غير قادر على إثبات المفاهيم والأفكار الدينية... تلقّى ذلك من هيوم بالرضا والقبول، لا بل خطى إلى الأمام خطوةً أخرى عندما استطاع عرض هذه النظريّة بصورة أفضل مما كان يفعله هيوم نفسه، وقد تكثّفت فكرة كانط بالقول: إنه من الضروري إخراج الدين عن دائرة العقل النظري وإلحاقه بمجال

---

[1] - غاليليو غاليلي (Galilio Galilei) ١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م، إيطالي، درس الطبّ في مدينة بيزا، ثم ترك الجامعة، وعكف لوحده على الرياضيّات ودرّسها، ثم أصبح بعد أربع سنوات أستاذاً في الجامعة نفسها، ألّف كتاب ((رسول من النجوم)) وصف فيه الطبيعة الجبليّة للقمر، واكتشف الكثير من النجوم، أيّد آراء ديمقريطس وكوبرنيكوس، وعارض أرسطو، وقال: إن الإنجيل ليس كتاب علم، خرج بنتائج علميّة تعارض الإنجيل، قال بعد أن حوكم وأجبر على الاعتراف بالخطأ كلمةً مشهورة بعد أن وقف ضارباً الأرض برجليه: ((ومع ذلك فهي تدور)) أي الأرض، انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص٤٤١ ـ ٤٤٤ (المترجم).

العقلي العملي، أي الأخلاق، وهكذا أقرّ كانط بوجود الله تعالى لا على أسس نظريّة للعقل، بل لأن فكرة الله تمثّل فرضاً مسبقاً للأخلاق والعقل العملي، ومن ثم فالأدلة التي شِيْدَت من طرف العقل النظري لإثبات وجود الله تغدو بلا قيمة ولا وزن، ذلك أن تلك الأدلّة لها ما يعارضها.

وقد أدّى هذا الجُمان المعرفي الذي أقامه كانط، إلى اعتبار الدين هو الأخلاق، ومن ثم إصدار حكم قاطع بالتوحيد بينهما، وهذا ما يسميّه أتو: تحويل الدين إلى أخلاق، مخالفاً ذلك مخالفة شديدة وعميقة[1].

لقد شكّل الطابع الجاف للاتجاه العقلي المفرط، أرضيةً فعّالة لتولّد المذهب الرومانسي وتكوّنه، وهو المذهب الذي يقيم كلّ شيء على أساس الأحاسيس والعواطف، وهذا ما أدّى إلى معارضة شلايرماخر ـ على خطّين ـ كلاًّ من المذهب العقلي المفرط الذي انجرّ ـ عمليّاً ـ إلى تحويل الدين إلى مجموعة اعتقادات، والاتجاه الداعي إلى توحيد الدين والأخلاق، وقد حدّد شلايرماخر حقيقة الدين في مجموعة الأحاسيس والعواطف حيث عاش نفسه في مناخ رومانسي حاكم، ولهذا اعتبر جوهر الدين كامناً في إحساس الميل إلى اللانهاية والمطلق (كما في كتابه: حول الدين) وإحساس الارتهان والتعلّق المطلق (كما في كتابه: الإيمان المسيحي).

ولا يفوتنا التذكير، بأن شلايرماخر يعتمد بشكلٍ أكبر ـ في إشارته إلى هذا الإحساس ـ على كلمة ((حال))، فيما قلّت عنده استخدامات مفردة التجربة، والتجربة الدينية، بل لقد انعدمت في بعض الأحيان، ورغم أن مصطلح التجربة الدينيّة مصطلح شائع، استخدمه الكثير من الكتّاب والباحثين، إلا أن معناه

---

[1] – راجع الفصل الرابع من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

الجديد والخاص الذي يجري قصده اليوم تعود جذوره إلى كتابات وليام جيمز[1]، الذي يمثّل تياراً يقابل التيار الذي بناه شلايرماخر.

وحصيلة الكلام، إن النكسة التي مُني بها المذهب العقلي الإفراطي والإلهيّات الطبيعية والتي أدّت إلى فشلهما، إلى جانب تعثّر الطريق الذي شقّه كانط على أساس تحويل الدين إلى أخلاق... دفع المتكلّمين المسيحيين إلى التفتيش عن مجال للدين يستقلّ بنفسه عن الاستدلالات الكلامية، ومن هناك تغلّبت النظريّة الرومانسيّة في الأجواء الحداثية، وتحوّل الإنسان نفسه إلى مركزٍ للحقائق ومحورٍ تدور حوله، وغدا أيضاً لبنة الحقيقة وخشبة الخلاص[2].

وعودةً منّا إلى نقطة البحث (جوهر الدين)، نحاول إجراء مقارنة نقديّة لنظريّتي أتو وابن عربي، بعرض تفسيرين لجوهر الدين، محاولين دراسة نظريّتهما على ضوء كلّ من هذين التفسيرين:

التفسير الأوّل: إن التجربة الدينية هي جوهر الدين، بمعنى أن حقيقة الدين ليست شيئاً سوى هذه الأحوال والعواطف المخصوصة التي تظهر في الإنسان عندما يواجه الحقيقة الغائيّة، أما الأمور الأخرى غير التجربة، أعمّ من أن تكون عقيدةً، أو مناسك، أو أخلاق، فهي خارجة بمجملها عن حقيقة الدين، وفي النهاية، فأينما وجدت هذه الأحوال، ولدى أيّ شخصٍ تحقّقت كان الدين موجوداً، وإلا فلا دين في البَيْن.

وهكذا يتناسب تديّن الإنسان طردياً مع درجة هذه الأحوال شدّةً وضعفاً، فكلّما اشتدت كلّما كان الإنسان أكثر تديّناً، وكلّما ضعفت كلّما ضعف.

---

1 – Cupitt Don, Mysticism ofter Modernity, London, Blackwel, 1988, p. 21.

2 – Ibid., p. 23.

إلا أن الحكم على هذه النظرية، رهينٌ بتعريفنا للدين نفسه، أيّ إن الأمر على صلة وثيقة بالجواب عن التساؤل القائل: ما هو الدين؟

لا شكّ أننا لو اخترنا تعريف الدين ـ كما يقول جيمز ـ بأنه «مجموعة الأحاسيس، والأعمال، والتجارب التي يمارسها شخصٌ ما عند الوحدة، فيجدها في نفسه عندما يقف أمام ما يسمّيه بـ«الإلهي»»[١]، فسوف تصبح التجربة الدينية هي حقيقة الدين، وبالتالي جوهره.

ويعتقد شلايرماخر: أنّ «الدين الحقيقيّ هو إحساس الميل للّامتناهي»[٢]، «ومن ثم فالدين في حد ذاته هو العاطفة، وتجلّي الموجود اللامحدود في مورد الموجود المحدود، ورؤية الله في الموجود المحدود، ورؤية الموجود المحدود في الله»[٣]، وهذا هو ما يميل إليه أتو.

ومن الواضح، أن الخلاف حول تعريف الدين هو إلى حدّ بعيد خلاف لفظي لا فائدة من ورائه، ذلك إن بالإمكان الادعاء أن «الدين هو الأحاسيس الخاصّة المتولّدة في الإنسان على إثر تواجهه والأمر القدسي»، ومحاولة دراسة هذا الدين دراسة ظاهراتية، وتوصيف تلك الأحاسيس وفقاً لذلك، وادعاء أن جوهر الدين هو هذه الأحاسيس عينها أيضاً، وأن ما يتخطّاها أو يتباعد عنها إنما يكون ذا دور هامشي وأهميّة ثانوية.

وهذا الكلام، لا يمكن رفضه، كما لا يمكن الدفاع عنه ببرهان، وإنما يراوح مكانه في دائرة الكلام.

على صعيد آخر، إذا اعتبرنا الدين مضمونَ رسالة الأنبياء، وأنه ما جعله

---

١ – جون هيك، فلسفة الدين، (فارسي)، ترجمة بهرام راد، ص٢٣.

2 – Schleiermacher, on Religion, p. 39.

3 – Ibid., p 36.

الله (الحقيقة الغائيّة) في تصرّف الناس لأجل هدايتهم عن طريق الأنبياء والرسل، فإن علينا حينئذ أن نلغي جوهريّة التجربة الدينية بالنسبة للدين بالمعنى السالف الذكر (التوحيد بين الحقيقتين)[1]، ذلك أنّ التجربة الدينية للمؤمنين وأتباع الرسل تعبّر عن أحوال تظهر في إطارهم الوجودي، بعيداً عن وحي الأنبياء.

وإذا ما صرفنا النظر تلقاء ما جاء به الأنبياء عن الله سبحانه لهداية البشر وسعادتهم، لوجدنا مجموعة تشتمل قضايا معرفيّة عليهم الاعتقاد بها والتصديق (العقائد)، وأحكاماً وقوانين عليهم العمل بها (الفقه في الاصطلاح الإسلامي، والأخلاق في الثقافة الغربيّة)، وأحوالاً وملكات يجب عليهم تكوينها في نفوسهم وذواتهم (الأخلاق في الاصطلاح الإسلامي، والتجارب الدينية في الثقافة الغربيّة)[2].

وهذه الأحوال (التجارب الدينية) ترتبط:

أولاً: بقسم من الدين لا بجميعه.

ثانياً: إن ما هو بالدقّة جزءٌ من الدين، ليس هذه الأحوال، وإنما الدعوة

---

١ – يحاول بعض المعتقدين بالتجربة الدينية الإجابة بالقول: ((إن الوحي كان هو الآخر تجربة دينية، فهو ليس مجرّد إبلاغ لأحكام الشريعة، وإنما هو كشف وشهود يتبعهما أحكام يجري إبلاغها للناس، تماماً كما كان موسى عليه السلام مكلّفاً بإبلاغ الناس الأحكام (الوصايا) العشر، بعد تجارب دينية مختلفة خاضها، كرؤية الله سبحانه في الشجرة.

٢ – لا يمكن إدراج عامّة الملكات والأحوال الممدوحة في الأخلاق الإسلامية في عداد التجارب الدينية، طبقاً للاصطلاح الشائع للكلمة، كما أن التجارب الدينية لا تختزل جميعها في جعبة المباحث الأخلاقية، فمثلاً، ملكة السخاء، لا تعدّ جزءاً من التجارب الدينية بحسب الاصطلاح الشائع، ومن هنا تخرج تجربة الفناء عن دائرة الأخلاق، أما ما كان مثل الخوف، والرجاء، والزن، والأمل، والمحبة لله ولأوليائه فهي جميعاً موضوعات أخلاقية في الاصطلاح الإسلامي.

إلى إيجاد هذه الأحوال وخلقها في الذات، ومن ثم رسم معالم الطريق الموصل إليها.

قد يقال: حتى لو فسّرنا الدين بهذا التفسير، لبقي المجال مفتوحاً أمامنا لاعتبار التجربة الدينية جوهراً له، بمعنى أن الهدف الإلهي من إرسال الأنبياء والرسل عليهم السلام هو دعوة الناس لكي تفتح براعم قلوبها للتجارب الدينية، وهذا ما تؤول إليه الأحكام والقوانين والعقائد المتضمّنة في نصوص الوحي الإلهي ورسالة الأنبياء، وهي ـ من ثم ـ مقدّمة لهذا الهدف الأصيل وسلّم للرقي منها إليه.

ولكننا نجيب عن ذلك: بأن هذه الدعوى دعوى صحيحة، جديرة بالدفاع عنها وتبنّيها كما سنقوم بذلك فيما بعد، إلا أنها خارجة عن مجال بحثنا، ذلك أنها لا تثبت وحدة الدين ـ بالمعنى المذكور له ـ مع التجربة الدينية.

وقد يقال مرّة أخرى: إذا لحظنا الدين بمعنى التديّن، فيمكن حينئذٍ اعتبار جوهره ـ حتّى بالمعنى السالف له ـ متّحداً مع التجربة الدينية.

لكن الجواب: إن التديّن يعني القبول، والالتزام، والإقرار بالدين، وإذا كان الدين عين هذه الرسالة التي أمر الأنبياء بإبلاغها للناس، فإن التديّن سوف يعني تلقائياً القبول، والالتزام، والإقرار الكلّي والتام بهذه المجموعة التي تحتوي الأحوال الإيمانية، والتجارب الدينية، وليست هي عينها فحسب.

وكما عرفنا[1]، يعتبر ابن عربي أنّ الشريعة[2] التي تشتمل قوانين

---

[1] – راجع بدايات الفصل الرابع من القسم الثاني من هذا الكتاب.

[2] – تختلف كلمات العرفاء في تفسير الشريعة، والطريقة، والحقيقة، فقد اعتبر البعض من أمثال مولانا جلال الدين الرومي: أن الشريعة تعني مطلق العلم الديني، أما الطريقة فتعني العمل الديني، وأما الحقيقة فهي الوصول إلى الغايات والنتائج، وتحقّق الدين في وجود = = الإنسان وتذوّقه طعم الإيمان، وتحوّل شخصيته وتبدّل أحواله كمتديّن، ويقول الرومي: ((إن الشريعة ـ كعلم الكيمياء ـ يجري تعلّمها عن طريق الأستاذ أو الكتاب، أما الطريقة فهي

السلوك الإنساني جزءٌ لا يتجزّء من الدين، وهو يعتقد:

أولاً: إن الشريعة لا تمثل سوى قسم مما أبلغه الله البشر بوساطة الأنبياء.

ثانياً: لا بد - للوصول إلى التجارب الدينية والعرفانية - من العمل، والالتزام به، ولهذا لا يمكن التغاضي عن العمل، أو لا أقل إن هذا الطريق هو الطريق الأفضل[1].

كاستعمال الدواء ومحاولة تحويل النحاس، وأما الحقيقة فهي صيرورة النحاس ذهباً)) (المثنوي المعنوي، مقدّمة الكتاب الخامس، ص٧٠٧)، وهذا التفسير، يتطابق وما هو المنقول عن النبي الأكرم ﷺ: ((الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي)).

أما البعض الآخر، فقد اعتبر الشريعة هي الأحكام العمليّة والعمل بها، والطريقة هي الأخلاق وكسب الفضائل، أما الحقيقة فهي الأحوال الإيمانية، يقول أبو سعيد أبو الخير: ((الشريعة أفعال في أفعال، والطريقة أخلاق في أخلاق، والحقيقة أحوال في أحوال)) (محمد بن المنور، أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد، ص٣٥٢). أما عند ابن عربي، وكما يذكره أيضاً عبدالرزاق الكاشاني في اصطلاحات الصوفية (ص٦٥ و١٥٦)، فإن الأحوال ترتبط هي الأخرى بالطريقة، بمعنى قطع المنازل، والارتقاء في المقامات صعوداً، أما الحقيقة فهي عبارة عن شهود الحقّ تعالى في صور أسمائه، بحيث تشاهد الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، ليبلغ الإنسان مقام الفناء، والبقاء بعد الفناء.

وبدورنا، جعلنا بحثنا في هذا الكتاب طبقاً للتفسير الأخير.

ومن الواضح، أن التجارب الدينية بمعناها الواسع - طبقاً لهذا التفسير - تشتمل مرتبتين: الحقيقة والطريقة، بمعنى أن الأحوال الإيمانية، والمقامات العليا التي يطويها السالك صعوداً مقاماً يتلو مقاماً تعدّ مصداقاً للتجربة الدينية، وكذلك مقام الفناء، والبقاء بعد الفناء الذي يمثّل الشهود التامّ العرفاني هو الآخر مصداق لها، ووفقاً لهذا التفسير سوف تغدو التصديقات الذهنية بالقضايا العقدية جزءاً أو في الواقع مقدّمة للشريعة، دون أن تلج دوائر الطريقة أو الحقيقة أبداً.

١ - لابد هنا من التفكيك ما بين القاصر والمقصّر، ذلك أن من يقع في الجهل برسالة الحقّ عن قصور، ومن ثم لا يلتزم بها، ولا يأتمر لأمرها ولا ينتهي لنهيها، مختاراً طريقاً آخر للسلوك

ثالثاً: إن الالتزام بالشريعة أمرٌ لازم وضروري، على السالك التقيّد به ليس فقط بداية السلوك العرفاني، بل حتّى نهاية هذا السلوك أيضاً، فعندما يبلغ العارف قُلّة تجاربه العرفانية يبقى مشمولاً لأحكام الشريعة، إلا إذا احتوشته عاصفة التجربة العرفانية وألقته في حالةٍ من السّكر الذي أفقده وعيه واختياره[1]، إذ في هذه الحالة يكون فاقداً في الحقيقة لشرط التكليف، ومن ثم يسقط عنه كأي إنسان مضطرّ فاقدٍ للاختيار، ولذلك تشدّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من غيرهم ـ وهم فيما هم فيه من أعلى مراتب التجارب العرفانية وأسماها ـ في رعاية الشريعة والالتزام بضوابطها.

رابعاً: إن سبيل الوصول إلى التجارب العرفانيّة الكاملة، وفي الواقع، الخطوة الأولى على هذا الطريق، هو العمل بالشريعة، وهذا الالتزام بالشريعة يراه ابن عربي شرطاً لازماً ـ لا كافياً ـ لنيل التجارب العرفانية.

وبناءً عليه، لا يرى ابن عربي جوهر الدين هو التجربة الدينية، وهذه النقطة هي في الحقيقة المائز الرئيسي الذي يفرّق ما بين أتو وابن عربي في نظرتهما لمكانة التجربة الدينية ودورها في الدين.

لكن هذا الاختلاف في وجهتي النظر يستمدّ جذوره من عامل آخر، ألا وهو تقليل أتو من الدور الذي يلعبه النبي في حقيقة الدين ومعناه، بوصفه المحضِرَ له بين الناس[2]، فيما يُكْثِر ـ على الطرف الآخر ـ من البحث عن الدين

إلى الله... مثل هذا الانسان يمكن القول بنجاته وخلاصه.

١ - ويسمّى هذا الإنسان في الاصطلاح العرفاني بالمجذوب.

٢ - ويؤول جذر موقف أتو إلى التفسير المسيحي للوحي، ذلك أنهم يرونه عيسى عليه السلام نفسه، لا رسالته، وللسبب عينه يقيمون مراسم العشاء الربّاني وأمثال ذلك، وذلك لكي يتّحدوا بعيسى عليه السلام، دون أن يكون هناك كلام عن رسالته أو أنّ العمل بها سبب النجاة الوحيد.

في أعماق الأحوال والتجارب الروحية، ومن هنا لم تبرز عنده الوشيجة القائمة ما بين الدين والنبي، لا بل قد أغفلها بشكل ملحوظ وإلى حدّ كبير، وهذا ما يختلف اختلافاً بيّناً عن ابن عربي، فقد ارتكز كلامه بأجمعه في فصوص الحكم على الأنبياء ﷺ، فكانوا هم المحور للكتاب كلّه، لقد اعتقد ابن عربي بأنّ الأنبياء الإلهيين هم حاملو الوحي إلى الناس، وهم الدعاة لهم الى الدين من الله سبحانه.

وتُنبؤنا قراءة نتاج أتو أنه أَوْلَى الأمور الروحية والمعنوية، وما يسمّى المواجهة مع الأمر القدسي (الله)، أهميةً فائقة، ووقف نفسه وذاته للدفاع عن ذلك والدعوة إليه، لكن قراءة أتو للدين جعلته بمثابة المادّة الخامّ الأوّلية، القادرة على التشكّل في أي صورة، ومن ثَمّ، فليس من ترجيح يقف لصالح شكل على بقيّة الأشكال المختلفة والغاصّة بالتنوّع عدا انضمام العناصر العقلانيّة له، ومن هنا اعتقد أتو أن العنصر الفاعل والرئيس في أفضليّة الديانة المسيحية على غيرها من الديانات لم يكن سوى تلك التأمّلات العقلانية التي اشتملتها هذه الديانة عن الله والقدسي، وهو ما أدّى إلى تنامي التجربة الروحية فيها وبلوغها درجات من التكامل، تماماً كما تساهم الدروس التعليميّة الكلاسيكيّة في الموسيقى في تحريك الحسّ الموسيقي عند الإنسان، وتنميته وتكامله.

لكن ابن عربي يرتئي موقفاً لا يتطابق وهذه القراءة، فرغم رفعه الحصار وكسره السور المغلق عن عبادة الله بجعلها مؤطّرةً في شكل خاص وقالب محدّد، لا بل إنه خطى خطوات أكبر عندما جعل من عبادة الأصنام ـ بمعنى من المعاني ـ عبادة لله أيضاً[1]، إلا أنه مع ذلك، يقرّ بسلسلة الأنبياء، ويعتقد أن شريعة كلّ

---

[1] – انظر ما جاء حول هذا الموضوع في الفصل الخامس من القسم الثاني من هذا الكتاب.

نبي تنسخ ما قبلها من شرائع من سلف من الأنبياء، ومن ثم، فالإنسان مطالب في كل عصر باتباع شريعة آخرِ نبيٍّ بالنسبة إليه، والسير في طريقه وعلى هديه[١].

ولا يفوتنا الإشارة، إلى أنه يمكن القول - بشكل من الأشكال - بأنّ جوهر الدين عند ابن عربي وحقيقته هو التجربة الدينية، وذلك بأن يكون المراد بالتجربة الدينية، التجربة النبويّة التي يمارسها ويحياها النبيّ نفسه، ويتلقّى على إثرها الرسالة الإلهية، فقد اعتقد ابن عربي بأن تلقّي الوحي (التجربة النبويّة) هو بنفسه نوع من التجربة الدينية (الشهود العرفاني)، وهي تجربة لا تتوفّر بمجرّد سعي السالك إلى الله وجهده البالغ، وإنما تكون نصيباً - ببركة العناية الإلهيّة - لأولئك الذين يصطفيهم الله سبحانه[٢].

وبناءً عليه، ستكون حقيقة الدين نوعاً من التجربة العرفانية، والأنبياء - حسب تعبير ابن عربي - هم الوحيدون الذين حظوا بهذه الحقيقة، رغم أن أشكال الوحي والإلهام الأخرى وأنواعها لا تختصّ بالأنبياء وحدهم، وإنما تتعدّاهم لتشمل الأولياء الإلهيّين أيضاً، إلا أن الوحي الرسالي بخصوصه يعدّ من مختصّات الأنبياء فحسب، ولذلك أُلزم الولي باتّباع الرسول، رغم ما تمثّله الولاية من باطن الرسالة، وكذلك رغم ما لها من تقدّم في الشرافة عليها[٣].

التفسير الثاني: إن التجربة الدينيّة هي جوهر الدين، بمعنى أنها هدفه والغاية منه والغرض الرئيسيّ من ورائه، وهذا المعنى للتجربة الدينية يقرّ به ابن عربي ويرتضيه، ذلك أنه يرى الشريعة والاعتقاد بها سبيلاً يسلكه السالك ليبلغ

---

١ - انظر حول ذلك، الفصل الرابع من القسم الثاني من هذا الكتاب.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه.

به وادي الطريقة (والطريقة هي الأحوال المختلفة التي تحصل للسالك في مطاوي الطريق)، وينال في خاتمة المطاف الحقيقة عينها وهي شهود الأسماء والصفات الإلهيّة، وهذه المرحلة الأخيرة هي غاية الدين ومنتهاه وقُلّة الكمال ومبلغه، وهي في الحقيقة عين تجربة الفناء العرفانية، التي ينال فيها السالك مقام الولاية، وطبقاً لكلّ ذلك يرتهن تديّن المرء لمدى قربه من تلك المرحلة أو بُعده عنها[١].

إن التجربة الدينية التي ينظر إليها ابن عربي وأنصاره جوهراً، وهدفاً، ومقصداً، ومقصوداً أساسيّاً للدين، تماهي بل هي عين التجربة التوحيديّة، أي ليس فقط أن يصدّق الإنسان ويدرك التوحيد الأفعالي، والصفاتي، والذاتي، وهو أمرٌ هام وضروري، بل هو الخطوة الأولى والإيمان الأصغر، بل أن يشهد ذلك بالشهود العرفاني، ليبلغ مقام الفناء في الفعل، والصفة، وذات الحقّ[٢].

وبهذا، يمتاز ابن عربي، ومعه الجُمان المنضود من العرفاء المسلمين، عن

---

١ - المصدر نفسه.

٢ - تتجلّى محوريّة التوحيد في الإسلام بشكل واضح جداً، حتى تبلغ مختلف الصعد والمستويات، فالله سبحانه هو محور كلّ الموضوعات الواردة في القرآن الكريم، فالآيات إما تبدأ بالله أو تختتم به، وقد صيغ المفهوم الرئيس والتعليم الأوّل في الديانة الإسلاميّة في جملة ((لا إله إلا الله))، وهكذا دار الفلك الكلامي على مركز التوحيد، وانشعبت منه كلّ الأصول الاعتقادية، أما على صعيد الفقه، فقد كان الهدف النهائي السير طبقاً للمنهج الذي اختطّه الشارع، وكان المقصد من وراء ذلك كلّه إبداء حالة العبودية والتسليم المحض أمام الله الواحد الأحد، وتواصل محوريّة الله مسيرها في الإسلام لتطال مجال الأخلاق، فقد كانت رؤية الله = = وإرادته أساس الملكات والفضائل كافّة في خطوة تهدف المقابلة مع جعل الأنانيّة ورؤية الذات أساساً للقيم الأخلاقية، ولم يشذّ العرفان عن القاعدة، فقد حدّد فيه الهدف النهائي بتحقّق التوحيد في المراتب كافّة على اختلافها.. وهذا ما يبرّر لنا القول إن التوحيد يمثّل روح التعاليم الإسلاميّة، ودعوة صارخة لعبوديّة محضة أمام الواحد الأحد، وهو حكمٌ إذا قضينا به، لم يقف عند حدود الإسلام، بل سيطال أيضاً عامّة الأديان الإلهية الصادقة، مع الحفاظ على أن الإسلام قد بلغ فيه قُلل الكمال والتمام.

جملة الفقهاء والمتكلّمين والمفسّرين، وبشكل عام، عن مجمل المنكرين للعرفان[1].

وهذا أيضاً ـ كما نعتقد ـ هو ما يدفعنا للبحث والتنقيب عن نقطة الخلاف الرئيسيّة ما بين العرفاء وهذا الفريق من علماء الدين، فقد اعتقد هؤلاء بأن الدين نظامٌ للحياة، وأن ما يكوّن محتواه الرئيسي هي تلك الأحكام والمقرّرات الشرعيّة، أما العقائد، فليست سوى مدخلٍ لممارسة تلك الوظائف والتلبّس بها، وهذه الأحكام تقوم ـ طبقاً لوجهة نظر علماء الكلام الشيعة والمعتزلة ـ على سلسلةٍ من المصالح الواقعيّة الحقيقيّة، مما يعني أن السير وفقها والامتثال والانصياع لها سوف يوصل الإنسان إلى سعادته وكماله المنشودين، وهي سعادة لا تفسير لها سوى دخول الجنّة الأخروية والتنعّم بلذّاتها الماديّة الوافرة، والعيش فيها في رغد وهناء.

لكن هذه الرؤية يقيّمها العرفاء ضِيْقاً في النظر وجهلاً بالحقائق؛ ذلك أنهم يعتقدون:

أولاً: بوجود واسطة تعزل الشريعة عن بلوغ الكمال ونيله، وهي ما يسمّونه بالطريقة التي لا يرى لها مناهضو العرفان وَقْعاً أو أهميّة.

ثانياً: إن السعادة والكمال اللذين يترقّبهما الإنسان ويرتجيهما، كما يدعو الدين إليهما، أعظم قيمة وأسمى مقاماً مما رآه الفريق الآخر من المتكلّمين والفقهاء و... ألا وهما الرؤية الشهوديّة للصفات والأسماء الإلهية، وفناء العبد في ربّه ومعبوده، ولا نجد أنفسنا هنا مضطرّين للإسهاب في الكلام بحديث قرب النوافل والفرائض، وهو حديث لم يتوانَ العرفاء عن تكرار التمسّك به والرجوع إليه بمن فيهم ابن عربي نفسه.

---

[1] - يعتقد كاتب هذه السطور: أن الكثير من الفقهاء والمتكلّمين المسلمين كانوا عرفاء أيضاً، عاشوا الأحوال الإيمانيّة، ونالوا المراتب السامية السنيّة من الكشف والشهود.

ثالثاً: إن الله غير محدود بدائرة ((الشارع)) و((المشرّع)) للأحكام، بل هو أيضاً محبوب ومعشوق.

ومن هنا يُعلم، أن للعرفاء ـ وابن عربي ـ رأي خاصّ في تحديد طريق السعادة ومصداقها، يختلف عمّا لدى منكري العرفان ونُفَاتِه، وفي هذا التفسير يمكن القول: إن التجربة الدينية، تمثّل هدف الدين وغرضه، وبحسب التعبير المعاصر، جوهره ولبابه.

وحصيلة الكلام، يجب على السالك ـ وفقاً لاصطلاحات ابن عربي ـ العبور من الشريعة، وتسلّق درجات سلّم الأحوال والمقامات صعوداً لنيل مقام الولاية، فالولاية عند ابن عربي هي باطن الدين، أما الشريعة فهي قشوره وبَشَرَته الخارجيّة، أما أولئك الذين صرفوا كلّ جهدهم للعمل وفقاً للأحكام الفقهية، ولم يضعوا أقدامهم على جادّة الطريقة، ولم ينالوا ـ نتيجة ذلك ـ الحقيقة ومقام الولاية فهم محرومون من جوهر الدين ولُبابه، ومُبْعَدون عن الوصول إلى الكمال الإنسانيّ المنشود والمرتجى[1].

ومن هذه النقطة بالذات، ينطلق الخلاف، وتبدأ المواجهة بشكل عام، بين العرفاء وأولئك الذين يرون الدين فقهاً يوحدون بينه وبينه، لقد كان هناك عبر الزمن من اعتقد بأن الفقه والعمل بالآداب الظاهريّة للدين هو الدين كلّه، فأحال الدين ومعناه إلى مجموعةٍ من القوانين السلوكية، وقد نتج عن ذلك، تصوّر جامد وجاف عن العبادات أفقدها محتواها ومضمونها الحقيقي، وجرى حصر الدين ـ إثر ذلك ـ بالالتزام الظاهريّ بسلوك معين.

وقد شكّل الخلاف بين العرفاء وهذا الفريق من العلماء أكبر مواجهة

---

[1] ـ راجع الفصل الرابع من القسم الثاني من هذا الكتاب.

عرفها العرفاء في تاريخ الثقافة الإسلامية، وقد أدّى ذلك إلى تكوّن فريقين متقابلين: الفقهاء والعرفاء، ليشكّل كل واحدٍ منهما جبهة إزاء الجبهة الأخرى، ولينفي كلّ طرف صاحبَه ويقصيه ويبعده، مع فارق، وهو أن الفقهاء[1] كانوا هم من عمل على إقصاء العرفاء عن الدائرة الدينيّة والتي تمثّل بالنسبة إليهم الشريعة والفقه الإسلامي، وأدّى ذلك إلى إصدار الفتاوى بكفرهم، فيما صنّفهم العرفاء على الخطّ المقابل صبياناً صغاراً لا يدركون كثيراً من الحقائق، وليس عندهم استعداد كافٍ لتذوّق الكثير من الأحوال واللذائذ فخسروها وافتقدوها، وطاروا بفرحتهم من وصولهم إلى ما هو أقلّ، وبلوغهم ما هو أدنى، وقنعوا به، ولم يجهدوا في البحث عمّا هو أسمى منه وأرقى، بل استبدلوا ذلك بالإنكار والردّ.

ولا يقتصر هذا الخلاف على الفقهاء، بل يتعدّاه إلى المتكلّمين الذين اعتقدوا أن حقيقة الدين هي الإذعان ببعض القضايا الكلاميّة، والفلاسفة الذين تصوّروا أن الكمال ـ كلّ الكمال ـ إنما يكمن في الإقرار المعرفي بقضايا تتعلّق بما وراء الطبيعة اتكاءً على البراهين العقليّة.

لقد اعتقد الفلاسفة والمتكلّمون بأن حقيقة الدين هي الإيمان، وأن الإيمان هو التصديق ببعض القضايا القائمة على أدلّتها، لكن العرفاء وابن عربي رفضوا هذا التفسير ووقفوا في مقابله موقف المناهض، ولهذا قالوا: بأن الفريق الآخر خلط ما بين مقدّمات الوصول إلى السعادة وما بين السعادة نفسها، فوحّد بينهما ولم يميّز، ومن الواضح أن العارف مطالَبٌ في شروعه بالتصديق بعددٍ من

---

[1] – لا يُقصد من الفقهاء هنا عامّة الفقهاء، ذلك أن الكثيرين منهم كانوا عرفاء، ومن هؤلاء ابن عربي العارف والفقيه الكامل الخبير المتضلّع، وإنما يُقصد الفقهاء المنكرون للعرفان وطريق الولاية، والذين يقنعون بالفقه وأحكام الشريعة.

الأصول الماورائية، إذ بدون هذا التصديق لا يكون سلوك الطريقة ميسوراً، إلا أن هذه المعتقدات والتصديقات إنما تهيئ الفرص والإمكانات للوصول إلى السعادة، وليست هي السعادة عينها.

إن الإنسان الذي يعلم أن الله موجود، عليه السعي للخَطْو في طريقٍ يوصله إلى الله، فيشهده في مكاشفته العرفانية، فيرى الوجود كلّه تجلّياً لفعل الله سبحانه وصفاته وذاته، نعم، لو اكتفى هذا الإنسان بتلك المعرفة الأولى التي كان قد حصل عليها، فسيكون حاله حال من يتصوّر الحلو ويعرفه، بيد أنه لم يتذوّقه إطلاقاً.

وهنا، يبدو التوافق قائماً إلى حدّ ما بين أتو وابن عربي، وكما عرفنا من قبل[1]، فقد ثار أتو غاضباً بشدّة على عمليّات تحويل الدين إلى أخلاق (قوانين سلوكيّة)، واعتقد اعتقاداً راسخاً، أن أولئك الذين اختزلوا الدين بمجموعة من الأحكام والقوانين الظاهرية، أو قزّموه بإذعانٍ وتصديقٍ ببعض القضايا الاعتقاديّة، إنما كتموا حقيقة الدين، وأحكموا الخناق عليها، والتي هي عنده: التجربة الدينيّة.

ومن اللازم علينا التذكير، بأن التجربة الدينية عند أتو تمثّل منشأ الدين ومنطلقه، ونقطة البداية والشروع فيه، وما تنبثق عنه العقائد والمناسك.

أما ابن عربي فإن الغاية والهدف عنده هو الدين وما تؤدي إليه تلك المناسك والمعتقدات، ومنشأ هذا الاختلاف في الحقيقة يعود إلى مدى اعتبار الدين مستقلاً أو غير مستقلّ عن الوحي الرسالي.

---

١ – انظر الفصل الرابع من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

وقد تقدّم[١]، أن أتو يركّز اهتمامه على الجانب الشخصي والبُعد الباطني للدين، وهو بُعد يفور من أعماق النفس الإنسانية، ويضع المناسك والشعائر أمام ناظري الإنسان، ومن الطبيعي أن تصوّراً من هذا النوع لغرض الدين وهدفه الكلّي لا يبدو أن هناك ما يبرّره، وفي النتيجة، فهذا المعنى لجوهر الدين لا يصمد أمام الدقّة والتأمّل والممارسة النقديّة، على الخلاف من ابن عربي الذي اعتبر الدين نتاجاً أتانا به الأنبياء والرسل، ناسباً إيّاه إلى مصدر خارجي هو الله سبحانه، الأمر الذي يستدعي مساراً مختلفاً عمّا تقدّم.

وفي الحقيقة، هذا التفسير الذي اختاره أتو للدين، يمثّل الاتجاه الجديد الذي برز في القرون الأخيرة في أوساط الباحثين الدينيّين الغربيّين، والذي يحمل مفهوم الدين (religion) فيه معنى واسعاً جدّاً، يشتمل مختلف المدارس والأديان والمذاهب التي تنشيء نوعاً من العلاقة مع أمرٍ يقع في المدار الماورائي، وتولي اهتماماً ما للأبعاد المعنويّة في حياة الإنسان.

---

١ - انظر الفصل الثاني من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

الفصل السادس

وحدة الأديان

أتو ووحدة الأديان:

لقد خرج أتو ـ نتيجةً لبحوثه الظاهراتيّة حول أديان الشعوب والأقوام المختلفة وثقافاتها المتنوّعة ـ خرج بقناعة أن هذه الأديان كافّة تشترك بنواة واحدة، تسمّى التجربة الدينية، وقد اعتقد بأن هذه التجربة كان لها وجود منذ قديم الأيّام بين بني البشر، وأنها كانت تتجلّى على الدوام بأشكال تتناسب والظروف الثقافيّة لدى الناس، وميزان نضجها العقلاني، فكانت تبدو أحياناً في صورة خوف من قوى شيطانية، أو خضوع أحياناً أخرى أمام الأشباح والشياطين، أو عبادة الآلهة المتعدّدة ثالثة، وهكذا...

ومن هنا، اعتبر أتو التجربة الدينية جوهراً للدين، وأخذ بالبحث والتفتيش عن أساس الدين ومنشئه في أعماق الإنسان نفسه.

على الخطّ الآخر، كان أتو على قناعة بأن وحدةً ما تجمع عامّة التجارب الدينية، لتبدو على كثرتها قطعةً واحدة لا تتجزّء، وهكذا آمن أتو بوحدة الأديان في نوعٍ من أنواعها، ذلك أن حقيقة الدين عنده ليست سوى تلك الحياة والحيويّة التي تختزنها الأحاسيس الروحية التي هي أمرٌ واحد، وفي نفس الوقت، ذو

درجات من الشدّة والضعف، فكلّما اشتدّت هذه الأحاسيس الروحية وصارت أكثر حياةً وحيويّةً كلّما تنامى تديّن المجتمع وتضاعف، وهكذا، ذهب أتو إلى الاعتقاد من جانب آخر بنوع من التكامل في الدين، وقد حاول تحديد أهم العوامل بل العامل الوحيد في عملية التكامل هذه، بالقول: إنه تنامي البُعد العقلاني في الدين بمرور الأيّام ومضي الزمن، فكلّما كانت إلهيّات دينٍ ما أكثر غنى وثراءً، وكانت أوصاف الأمر المعنوي فيه مختلطة ومتواشجة تواشجاً عميقاً مع المفاهيم الكلاميّة والأخلاقيّة... كلّما كان هذا الدين أكثر تكاملاً وأشدّ تماميّة.

وكما مرّ معنا سابقاً[1]، يشبّه أتو التكامل الديني بتكامل الحسّ الموسيقي عند الإنسان حيث إنه:

أولاً: موجود عند الكثير من الناس بصورة استعدادٍ أو طاقةٍ كامنة بالقوّة.

ثانياً: لقد كان هذا الاستعداد فاعلاً منذ الأزمنة السحيقة السالفة، حيث إننا نجد له مظاهر عينيّة بادية على امتداد حقبات التاريخ، إلى الحدّ الذي نجح فيه كونفوشيوس في الحديث عن هذا الحس بصورةٍ ما تزال معطاءةً لإنسانِ اليوم، غزيرةً بالمعاني والعِبَر.

ثالثاً: لقد أدّى النضج والنموّ العلمي في المجال الموسيقي إلى تكامل هذا الحسّ عند الإنسان، فكم هي ألوان الموسيقى التي بات إنسان العصر الحديث يتنفّر منها ويشمئزّ لسماعها بعد ما كانت خلابة رائعة عند أقوام وشعوب خلت من قبل.

وعلى المنوال عينه، كانت التجربة الدينية على امتداد تاريخ الثقافة

---

١ - راجع بدايات الفصل السابع من القسم الأوّل من هذا الكتاب.

الإنسانيّة والحضارة البشرية، فقد اتسمت هذه التجربة بطابع النموّ المطّرد، الأمر الذي جعلها تخلق لنفسها عبر الزمن مظاهر لها تُبْدي فيها ذاتها، فبعد أن كان حسّ التجربة الدينية يُبدي نفسه فيما مضى من سالف الزمان خوفاً من قوى شيطانية تريد التحكّم بمصيره وإلحاق الأذى به، خلع هذا الحسّ اليوم هذه الصورة، ولم يعد متجلّياً فيها، والسبب في ذلك، أن إنسان عصرنا صقل مفاهيمه اللاهوتيّة، محاولاً إعادة رسمها على صورة عشق عميق للأب السماوي، مثّلت أكمل ما وصل إليه حسّ التجربة الدينية من شكل وصورة.

وتستوقفنا هنا نقاط عدّة يحسن الحديث حولها:

١ ـ لقد ساد المتكلّمين المسيحيين حتى في العصر الحديث، الاتجاه الانحصاري، ويعني هذا الاتجاه، اعتقادهم بأن طريق الحرّية، والنجاة، والصلاح، والكمال، وكلّ ما يُفتَرَض غاية للدين لا وجود له سوى في الديانة المسيحيّة، أما الأديان الأخرى، فغير قادرة على جعل الإنسان صالحاً قويماً حتّى لو احتوت في تركيبتها بعضاً من الحقائق.

لقد وقف أتو، انطلاقاً من نظريّاته في جوهر الدين وعموميّة التجربة الروحية، وقف موقفاً معارضاً لهذا الاتجاه الانحصاري، مدافعاً دفاعاً قويّاً عن نظريّة وحدة الأديان.

٢ ـ لكن أتو، رغم اعتقاده بوحدة الأديان، اعتبر الديانة المسيحيّة أفضلها وأكملها، وهذا ما جعله يقترب من النظريّة السائدة في أوساط المتكلّمين المسيحيين والمشار إليها آنفاً، مع فارق وهو: أن هؤلاء المتكلّمين كانوا يتصوّرون بأن السرّ في أفضليّة الديانة المسيحيّة، بل وانحصار سبيل الخلاص فيها هو

وجود عيسى الناصري الذي يمثّل أكمل التجلّيات الإلهية[1]، أما أتو فكان يرى في نموّ العناصر العقلانية ونضجها السبب في هذه الأفضليّة، وبعبارة موجزة، حيث تمتاز الديانة المسيحيّة بغنى لاهوتي، ومفاهيم أخلاقيّة، كانت هي ـ دون غيرها ـ الديانة المفضّلة على عامّة الديانات الأخرى، وكانت أكملها.

٣ ـ في تصوّر كاتب هذه السطور، ليس هناك من علاقة واضحة تربط ـ عند أتو في ((مفهوم الأمر القدسي)) ـ بين تكامل البعد العقلاني وتكامل الدين، بغض النظر عن صحّة أو عدم صحة المدّعى المتقدّم (أكمليّة البُعد العقلاني في الديانة المسيحيّة عن غيرها من الديانات)، ومن ثم، ما يزال التساؤل قائماً: إذا كانت حقيقة الدين هي التجربة الروحية، وكانت التجربة الروحية نوعاً من الإحساس، وكانت الأحاسيس والعواطف كياناً فارغاً من المفاهيم والمعتقدات والتصديقات.. فلماذا إذن يكون الغنى المفهومي والتصديقي سبباً في أفضليّة الدين وتكامله؟!

٤ ـ يعتقد أتو بأن الأمر المعنوي عند الشعوب الماضية أكثر فعاليةً وحيويّة، إننا لا نشاهد في الإنجيل ذاك الخوف والرعب الذي تحمله التوراة في صُحُفها، وعلى صعيد التاريخ الديني، كلّما تقدّمنا إلى الإمام واقتربنا أكثر من الزمان

---

[1] ـ لقد قال لي يوماً، الأستاذ الدكتور محمد لغنهاوزن: ((لقد قمت مرّة بتحقيق موسّع للبحث عن جواب هذا السؤال: لماذا يعتبر المسيحيّون ديانتهم أفضل الديانات، وقد أدركت، بعد جولة في كتبهم ومؤلّفاتهم، أنهم يصدرون في ذلك عن فكرة وجود عيسى المسيح، ويعتقدون أن الارتباط به والتصديق يمثّل أهم وربما الامتياز الوحيد للديانة المسيحيّة، مما جعلهم يعقدون الصلة العميقة بين ذلك وبين النجاة والخلاص))، وبعبارة أخرى: ثمّة واسطة تربط بين الحقّ والخلق في الأديان كافّة، ألا وهي النبيّ والرسول، إلا المسيحيّة، فإنها تعتقد بأن عيسى هو الله عينه لا أنه نبيّ الله.

الحاضر كلّما قلّ تجلّي الأمر المعنوي في الأحوال والمشاعر، وهو ما يلازم انضمام العناصر العقلانيّة إلى الدين، الأمر الذي يراه أتو قد شرع منذ زمن النبي موسى عليه السلام، وبلغ أوج كماله في الإنجيل.

والسؤال الرئيس هنا هو: انطلاقاً من الأسس التي اعتمدها أتو نفسه، يجب أن يكون هذا الواقع شهادة صارخة على حركة تنازليّة دينيّاً على امتداد التاريخ، وبعبارة أخرى، ينبؤ ذلك عن أن المسار التاريخي للدين لم يكن غير تكاملي فحسب، بل مضاداً للتكامل وعلى النقيض منه، ذلك أن الأحوال الروحية كانت أكثر وأعمق وأشدّ حيويّة عند الأقوام والشعوب السابقة منها في الحقبات اللاحقة عليهم، سيما وأن حقيقة الدين عند أتو تماهي وتتّحد مع هذه الأحوال الروحية.

وهنا بالضبط يبتعد أتو عن سَلَفِه شلايرماخر، ذلك أن شلايرماخر يصرّ دوماً هو الآخر على خروج المفاهيم اللاهوتية والأخلاقية عن جوهر الدين، بيد أنّه لا يسلّم أبداً بأن تكامل الدين يكمن في غناه المفهومي، بل على العكس تماماً، يؤكّد مراراً على أن جوهر الدين هو إحساس التعلّق والارتهان المطلق، وأن هذا الإحساس كلّما ازداد عمقاً كلّما نما التديّن في وجود الإنسان وصار أكثر حيويّة.

٥ ـ إذا اعتبرنا التجربة الدينية مرتبطة بالبُعد الشهودي لا الإحساسي، فسوف يغدو غنى المفاهيم الإلهيّاتية شاهداً على تقدّم صاحب التجربة في تفسيره لها وشرحه، لكن ذلك لا ينشيء علاقة ملازمة مع أكمليّة التجربة عينها، بل حتى لو اعتبرنا مركزَ الشهود مركزَ التجربة الدينية لا الإحساس، فلا يمكننا كذلك إنشاء علاقة تلازم ما بين نضج المفاهيم العقلانية وتكامل الدين.

مقارنة وتقييم:

لقد قمنا بشرح رؤية ابن عربي لوحدة الأديان شرحاً تفصيليّاً[١] فيما سبق، ولكي نقارن بين نظريّات الطرفين، ابن عربي وأتو، في هذا الموضوع، نجد أنفسنا مضطرّين لذكر نقاط:

أ ـ لقد ترك الاختلاف في وجهات النظر بين ابن عربي وأتو حول حقيقة الدين أثراً واضحاً في تفسيرهما لوحدة الأديان، فأتو يبحث عن حقيقة الدين في أعماق الإنسان، ويحدّده بالتجربة الروحية، وبناءً على ذلك، تغدو وحدة الأديان عنده وحدة لحقيقة التجربة الدينية على امتداد التاريخ رغم التمظهرات المختلفة التي بدت فيها.

لكن ليس مقصود أتو من ذلك، أن التجربة الروحية مجرّد مسألة إنسانيّة صرفة، ذلك أن التجربة الروحية تتصل في إحدى الجهات بالإنسان إلا أنها على علاقة في الجهة الأخرى بالله أيضاً.

أما ابن عربي، فكان يعتقد بأن حقيقة الدين هي الوحي الرسالي، الذي يجري تلقّيه بوساطة الأنبياء عليهم السلام، فيبلّغ إلى الناس، وهذا الوحي، رغم كونه بنفسه مصداقاً للتجربة الدينية، إلا أنه مختصّ بالأنبياء أولاً، ولم يأت من الداخل وإنما جرت إفاضته من الخارج ثانياً، أما ثالثاً: فإن الوحي يحمل مضموناً معرفيّاً وهدايتيّاً بالكلّية، وبناءً على ذلك، تختصّ وحدة الأديان عند ابن عربي بتلك الأديان التي تستند إلى تعاليم أنبياء الله، وتعني هذه الوحدة حينئذٍ، وحدة مضمونيّة تربط بين تعاليم الأديان السماوية، رغم ما بينها من اختلاف في الصور الظاهرية والأبعاد الشكلانيّة.

---

١ ـ انظر الفصل الخامس من القسم الثاني من هذا الكتاب.

ب ـ يتّبع أتو في كشف وحدة الأديان المنهج الظاهراتي، وينطلق من دراسة المظاهر الدينية المختلفة على امتداد التاريخ، أعمّ من الأساطير، والمعالم الدينية، والمناسك، والأشياء الدينيّة، والأناشيد، والمناجات، والنصوص الدينيّة... ليبلغ هذه النتيجة، وهي: أن منشأ هذه الأمور جميعها إحساس أحديّ فريد ينبثق إثر مواجهة مع موجود متعالي يسمّى الأمر المعنوي.

أما ابن عربي، فيحاول الوصول إلى الأساس الحقيقيّ للوحي الإلهي عن طريق الكشف والشهود، والعبور من ظاهر الدين إلى باطنه وحقيقته، فقد شاهد في إحدى الوقائع الأقطاب المعنويّين لأشكال الوحي الإلهي السابق على الإسلام، فرأى الوحدة المتعالية التي تجمع كلّ ما أتى من عند الله سبحانه إلى الناس وحياً[1]، إنه يعتقد أن أيّ نبي يمثل مظهراً من الكلمة العليا، وهو بنفسه ((كلمة)) من الله سبحانه، وعلى أساس ذلك سعى ابن عربي لعنونة فصول كتابه ((فصوص الحكم)) كل فصلٍ باسم نبيٍّ من الأنبياء، حيث تتحقق كلمةٌ من الكلمات الإلهيّة في أكمل وجه وأتمّ صورة.

ج ـ يرجع السرّ في اختلاف الأديان عند ابن عربي ـ رغم الباطن المشترك بينها ـ إلى أمرين: أحدهما خصائص كلّ نبي، والآخر الظروف التي كانت تحكم الجماعات التي أرسل هذا النبيّ أو ذاك إليها.

د ـ رغم الاعتراف بوحدة الأديان، آمن ابن عربي أيضاً بتكاملها، واعتقد بالخاتميّة كذلك، فالشريعة المحمّدية عنده هي الشريعة الناسخة للشرائع السابقة كافّة، والدليل الأهمّ على أفضليّة الديانة الخاتمة هو جامعيّتها، تلك الجامعيّة التي تبدو بأبرز مظاهرها في الجمع ما بين التنزيه والتشبيه.

---

[1] – السيّد حسين نصر، سه حكيم مسلمان (حكماء ثلاثة مسلمون)، ترجمة: أحمد آرام، ص١١٤.

هـ ـ لكن، لابن عربي ـ بعيداً عن موضوع الدين الوحييّ ـ تفسير آخر لوحدة الأديان يقترب من نظريّة أتو، ويقترب أكثر من إلياده الذي عمل على تعميق القراءة الظاهراتيّة للدين وتوسعتها وفق الأسس المناهجيّة التي وضعها أتو.

يعتقد ابن عربي: أن في باطن كلّ إنسان علاقة مع الله، تنشأ عن التجلّي الإلهيّ له[١]، وهذا هو ما يدفع الإنسان فطريّاً نحو العبادة، ومن جهة أخرى، يمثّل الوجود كلّه، مظهر الأسماء والصفات الإلهية، وعلى ضوء ذلك، تغدو عبادة أيّ ظاهرة، عبادةً لاسم من الأسماء، وتعيّن من التعيّنات الإلهية.

لكن ذلك ـ كما تقدّم ـ لا يعني تأييداً أو تبريراً لمثل عبادة الأصنام، وإنما فهم عبادة الأصنام بأنها استجابة من عبّاد الأصنام لنداء باطني من أعماقهم قائم على ميول مستكنّة للمبدأ القدسي، رغم أنهم لم يبلغوا غير السراب، ولم يتذوّقوا بذلك طعم الماء وبرودته، وبعبارةٍ أخرى:

المسجد والصومعة والدير والكنيس ومعبد الأصنام

أينما مـــررت كـانت ذكـــرى معشوقي[٢]

وقد أيّد هذه الرؤية العرفانيّة ميرجا إلياده بشواهد ظاهراتيّة متوافرة[٣]، فقد أثبت إلياده في بحوثه:

---

١ – لقد عبّر عن ذلك في القرآن الكريم بـ((فطرة الله))، ولمزيد من الاطلاع على الأبعاد المختلفة للمعرفة الفطرية، يراجع: علي شيرواني، في كتاب ((سرشت إنسان، پژوهشي در خدا شناسي فطري)) (الطينة الإنسانيّة، دراسة في معرفة الله الفطريّة).

٢ – الإمام الخميني، نقلاً عن مجلة هفت آسمان (السماوات السبع)، العدد ٣ و٤، ١٩٩٩م، ص٢.

٣ – راجع: ميرجا إلياده، رسالة في تاريخ الأديان، مصدر سابق.

١ ـ أن القداسة تتجلّى على الدوام في ظرف تاريخي ما[١].

٢ ـ ثمّة بين التجلّيات القدسية، تجلّيات محلّية محدودة، وتجلّيات ذات طابع عالمي[٢].

٣ ـ حلول تجلّيات قدسيّة مكان أخرى سابقة، وذلك بسبب اختبارها من جانب الزعماء الدينيّين، واعتبارهم إيّاها أكثر كمالاً وأدعى لمزيدٍ من الطمأنينة والاستقرار، وفي الحقيقة، فإنّ صورة ((يهوه)) اكتست إضافةً وتطعيماً على الصورة الإلهيّة للبعل، ذلك أنّها كانت مظهراً للقداسة على نحو أتمّ وأكمل، مباركةً الحياة الفاقدة لإثارة القوى البدويّة التي تمركزت في عبادة العجل وتكثّفت، وكانت تمثالاً للبنية والتوازن المعنوي والروحاني، الذي تستقي حياة الإنسان ومصيره منه قيماً جديدة، ولهذا غدت ميسّرةً لممارسة حياة دينيّة فيّاضة، ليغدو الارتباط بالحقّ تعالى فيها أكثر خلوصاً وكمالاً[٣].

ولا يفوتنا هنا القول: بأن أتو قلّل من اهتمامه بمظاهر القداسة في الطبيعة انطلاقاً من تركيزه على عنصر التعالي الموجود في الأمر المعنوي وتغلّب الطابع التنزيهي على نظريّاته، والميزة الأساسية في تحقيقات إلياده كانت اهتمامه الجادّ بتجلّي القداسة في الظواهر الطبيعيّة، ومن هنا، عالج في دراساته عبادة الأمور الطبيعيّة المختلفة انطلاقاً من التجلّي القدسي فيها، وهذه هي بالضبط النقطة التي أتى على ذكرها ابن عربي بوصفها تغلّباً للتشبيه على

---

١ - المصدر نفسه، ص٢٤.

٢ - المصدر نفسه، ص٢٥.

٣ - المصدر نفسه، ص٢٦.

التنزيه عند عبدة العجل الذين اتبعوا السامري[١].

في اعتقاد الكاتب، يمكن تقديم شرح جديد لابن عربي وأفكاره حول وحدة الأديان، انطلاقاً من البحوث الظاهراتيّة لأمثال إلياده، فبوضع هذه البحوث أمام ناظرينا، يمكن فهم كلمات من قبيل هذين البيتين من الشعر:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن[٢]

والمسألة التي تسترعي الانتباه عند ابن عربي، جَمعُه ما بين وحدة الأديان في أشدّ صورها، والاعتقاد بالديانة المحمّدية والشريعة الإسلامية بوصفها الدين الحيّ الوحيد القائم في العالم، والذي يؤمر الجميع بالإقرار به، ويُلزمون بالعمل بأحكامه.

---

١ - ابن عربي، فصوص الحكم، الفصّ الهاروني والفصّ النوحي.

٢ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص٥٧.

فهرس المصادر والمراجع

المصادر الفارسيّة:

١. آلن، داكَلاس وديكَران، دين پژوهی، ج اوّل، ترجمة: بهاء الدين خرّمشاهي، الطبعة الأولى، طهران، مطالعات وتحقيقات فرهنكَي، ١٣٧٢ ش، ١٩٩٣م.

٢. استيس، والتر، عرفان وفلسفه، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي، الطبعة الثالثة، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٧ش، ١٩٨٨م.

٣. اشميت، ريچارد، ((سر آغاز پديدار شناسي))، ترجمة شهرام پازوكي، فصلنامه فرهنك (فصليّة الثقافة)، العدد ١٨، ١٣٧٥ش، ١٩٩٦م.

٤. اشميث، ريچارد، رساله در تاريخ دين، ترجمة جلال ستاري، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات سروش، ١٣٧٢ش، ص١٩٩٣م.

٥. الياده، ميرچا، مقدس ونا مقدس، ترجمة نصر الله زنكَوئي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات سروش، ١٣٧٥ش، ١٩٩٦م.

٦. ايزوتسو، توشيهيكو، صوفيسم وتائوئيسم، ترجمة محمد جواد كَوهري، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات روزنه، ١٣٧٨ش، ١٩٩٩م.

٧. باربور، ايان، علم ودين، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي، الطبعة الأولى، طهران، مركز نشر دانشكَاهي، ١٣٦٢ش، ١٩٨٣م.

٨. براون، كالين، فلسفه وايمان مسيحي، ترجمة طاطه وس ميكائليان، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٥ش، ١٩٩٦م.

٩. بوبر، مارتين، من وتو، ترجمة خسرو ريكَي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات جيحون، ١٣٧٨ش، ١٩٩٩م.

١٠. پازوكي، شهرام، ((أخلاق إيماني وأخلاق يوناني))، مجلة: نقد ونظر، العدد ١٣ و١٤،

١٣٧٦ و١٣٧٧ش، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨م.

١١. پتروسون، مايكل وديگران، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد نراقي وإبـراهيم سـلطاني، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٦ش، ١٩٩٧م.

١٢. پراودفوت، وين، تجربه ديني، ترجمة عباس يزداني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة فرهنگي طه، ١٣٧٧ش، ١٩٩٨م.

١٣. نخبة من الباحثين، مجلة ارغنون، العدد ٥ و٦، ١٣٧٤ش، ١٩٩٥م.

١٤. جوادي آملي، عبدالله، تحرير تمهيد القواعد، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات الزهـراء، ١٣٧٢ش، ١٩٩٣م.

١٥. جهانگيري، محسن، محيى الدين بن عربي چهره برجسته عرفان إسلامي، الطبعة الرابعة، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٧٥ش، ١٩٩٦م.

١٦. جيمز، ويليام، دين وروان، ترجمه مهدي قائني، الطبعة الثانية، قم، انتشارات دار الفكـر، ١٣٧٦ش، ١٩٩٧م.

١٧. حسن زاده، حسن، إنسان در عرف عرفان، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات سـروش، ١٣٧٧، ١٩٩٨م.

١٨. حسن زاده، حسن، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات وزارت فرهنك وإرشاد إسلامي، ١٣٧٨ش، ١٩٩٩م.

١٩. خراساني، شرف الدين، دائرةالمعارف بزرك إسلامي، الجزء الرابـع، الطبعـة الثانيـة، طهـــران، انتشـــارات وزارت فرهنـــك وارشــاد إســـلامي، ١٣٧٧ش، ١٩٩٨م.

٢٠. خوارزمي، حسين، شرح فصوص الحكم، إعداد: نجيب مايل هـروي، الطبعـة الثانيـة، طهران، انتشارات مولى، ١٣٦٨ش، ١٩٨٩م.

٢١. زرين كوب، عبدالحسين، ارزش ميراث صوفية، الطبعة السابعة، طهران، انتشارات أميـر كبير، ١٣٧٣ش، ١٩٩٤م.

٢٢. زماني، سيد مسعود، وجهه قدسي: مقدمة، تفسير وترجمة قسم من كتاب رودلـف أتـو،

رسالة ماجستير في جامعة الشهيد بهشتي، ٦ ـ ١٣٧٥ش، ٧ ـ ١٩٩٦م.

٢٣. ستاري، جلال، أسطوره ورمز، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات سروش، ١٢٣٧٤ش، ١٩٩٥م.

٢٤. ستاري، جلال، پژوهشي در قصه يونس وماهي، الطبعة الأولى، طهران، نشر مركز، ١٣٧٧ش، ١٩٩٨م.

٢٥. ستاري، جلال، رمزانديشي وهنر قدسي، الطبعة الأولى، طهران، نشر مركز، ١٣٧٦ش، ١٩٩٧م.

٢٦. سروش، عبدالكريم، بسط تجربه نبوي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط، ١٣٧٨ش، ١٩٩٩م.

٢٧. شايگان، داريوش، بت هاي ذهني وخاطره أزلي، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧١ش، ١٩٩٢م.

٢٨. شيرواني، علي، دين عرفاني وعرفان ديني، الطعبة الأولى، قم، انتشارات دار الفكر، ١٣٧٧ش، ١٩٩٨م.

٢٩. شيرواني، علي، سرشت انسان، الطبعة الأولى، قم، ممثّلية ولي أمر المسلمين في الجامعات، ١٣٧٦ش، ١٩٩٧م.

٣٠. شيرواني، علي، سروش هدايت، الطبعة الأولى، طهران، مركز ترجمه ونشر كتاب، ١٣٧٠ش، ١٩٩١م.

٣١. شيرواني، علي، شرح منازل السائرين، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات الزهراء، ١٣٧٣ش، ١٩٩٤م.

٣٢. كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، ج٧، ترجمه داريوش آشوري، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي وانتشارات سروش، ١٣٦٧ش، ١٩٨٨م.

٣٣. كاسيرر، ارنست، زبان واسطورة، ترجمه محسن ثلاثي، الطبعة الأولى، طهران، نشر نقره، ١٣٦٧ش، ١٩٨٨م.

٣٤. كَيسلر، نورمن، فلسفه دين، ترجمة حميد رضا آيت اللهي، الطبعة الأولى، طهران،

انتشارات حكمت، ١٣٧٥ش، ١٩٩٦م.

٣٥. مايكس، استون، فريدريش شلايرماخر، ترجمة منوچهر صانعي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات گروس، ١٣٧٦ش، ١٩٩٧م.

٣٦. مك كواري، جان، تفكر ديني در قرن بيستم، ترجمه بهزاد سالكي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧٨ش، ١٩٩٩م.

٣٧. نيكلسون، رينولد، شرح ترجمان الأشواق، ترجمة گل بابا سعيدي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات روزنه، ١٣٧٧ش، ١٩٩٨م.

٣٨. ورنو، روژه، نگاهي به پديدار شناسي وفلسفه هاي هست بودن، ترجمة واقتباس يحيى مهدوي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات خوارزمي، ١٣٧٢ش، ١٩٩٣م.

٣٩. هميلتون، ملكلم، جامعه شناسي دين، ترجمة محسن ثلاثي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات تبيان، ١٣٧٧ش، ١٩٩٨م.

٤٠. هوردرن، ويليام، راهنماي إلاهيات پروتستان، ترجمة طاطه وس ميكائليان، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٨ش، ١٩٨٩م.

٤١. هوسرل، ادموند، ايده پديده شناسي، ترجمة عبدالكريم رشيديان، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات آموزش انقلاب إسلامي، ١٣٧٢ش، ١٩٩٣م.

٤٢. هيك، جان، فلسفه دين، ترجمة بهرام راد، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات بين المللي الهدى، ١٣٧٢ش، ١٩٩٣م.

٤٣. هيك، جان، مباحث پلوراليسم ديني، ترجمة عبدالكريم گواهي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات تبيان، ١٣٧٨ش، ١٩٩٩م.

المصادر العربيّة:

٤٤. الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي وأنجمن ايران شناسي فرانسه، ١٣٦٨ش، ١٩٨٩م.

٤٥. إبن عربي، محمّد بن علي، الفتوحات المكيّة، الطبعة المكرّرة عن بيروت، دار صادر، لا

تاريخ لها.

٤٦. ابن عربي، فصوص الحكم، تصحيح أبو العلاء العفيفي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦ش، ١٩٨٧م.

٤٧. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ترجمة گل باب سعيدي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات روزنه، ١٣٧٧ش، ١٩٩٨م.

٤٨. ابن عربي، رسائل إبن العربي، طبعة مكرّرة عن بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ لها.

٤٩. ابن عربي، نقد النصوص، تصحيح وليام جيتيك، الطبعة الثانية، طهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٠ش، ١٩٩١م.

٥٠. ابن عربي، التجليات الإلهية، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، الطبعة الأولى، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٧ش، ١٩٨٨م.

٥١. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ليدن، ١٣٣١ هـ. ق.

٥٢. ابن عربي، عقلة المستوفز، ليدن، ١٣٣١ هـ. ق.

٥٣. ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ليدن، ١٣٣١ هـ. ق.

٥٤. ابن عربي، مواقع النجوم ومطالعة أهلّة الأسرار والعلوم، تحقيق محمّد علي صبيح، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٦٥م.

٥٥. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، الطبعة الرابعة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

٥٦. تركة، علي بن محمد، تمهيد القواعد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، طهران، انجمن إسلامي حكمت وفلسفه، ١٣٦٠ش، ١٩٨١م.

٥٧. تركة، علي بن محمد، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، الطبعة الأولى، قم، انتشارات بيدار، ١٣٧٨ش، ١٩٩٩م.

٥٨. الجامي، عبدالرحمن، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تصحيح وليام چيتيك، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٠ش، ١٩٩١م.

٥٩. الجندي، مؤيّد الدين، شرح فصوص الحكم، إعداد السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الأولى، مشهد، إنتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٦١ش، ١٩٨٢م.

٦٠. السبزواري، هادي، شرح المنظومة، الطبعة الأولى، طهران، نشر ناب، ١٣٧١ش، ١٩٩٢م.

٦١. الشهرستاني، عبدالكريم، الملل والنحل، الطبعة الثانية، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٤ش، ١٩٨٥م.

٦٢. الشعراني، عبدالوهّاب، اليواقيت والجواهر، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ.ق.

٦٣. الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.

٦٤. الشيرزاي، صدر الدين، شرح الهداية الأثيريّة، قم، بيدار، لا تاريخ لها.

٦٥. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، الطبعة الأولى، قم، دفتر نشر إسلامي، ١٣٦٢ش، ١٩٨٣م.

٦٦. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٤ هـ.ق.

٦٧. الغراب، محمود، شرح فصوص الحكم، الطبعة الأولى، دمشق، الناشر: المؤلف، ١٤٠٥هـ.ق.

٦٨. الغراب، محمود، الإنسان الكامل، الطبعة الثالثة، دمشق، مطبعة نضر، ١٤١٤هـ.ق

٦٩. الغراب، محمود، القطب الغوث الفرد، الطبعة الثانية، دمشق، مطبعة نضر، ١٤١٤هـ.ق.

٧٠. الغراب، محمود، الرؤيا والمبشّرات من كلام محيى الدين بن عربي، الطبعة الثانية، دمشق، مطبعة نضر، ١٤١٤هـ.ق.

٧١. القيصري، داوود، شرح فصوص الحكم، إعداد: السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الأولى، طهران، إنتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٧٥هـ.ش، ١٩٩٦م.

٧٢. الكاشاني، عبدالرزاق، شرح فصوص الحكم، الطبعة الأولى، قم، إنتشارات بيدار،

١٣٧٠ش، ١٩٩١م.

المصادر الإنجليزيّة:

73. Almond, Philip C., Mystical Experience and Religious Doctrine, Amsterdam, Mouton, 1982.

74. Almond, Philip, Rudolf Otto, The University of Northa Carolina Press, 1984.

75. Beasley – Murray, Stephen, Towards A Metaphysics of Sacred, U.S.A., Mercer University Press, 1982.

76. Bostow, David, "Otto and Numinous Experience", Religious Studies, 12, 1976.

77. Davis, Caroline Franks, The Evindential Force of Religious Experience, Oxford University Press, 1989.

78. Guttenplan, Samuel, (ed), A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell, 1995.

79. James, William, The Varieties of Religious Experience, New York, London, Green, 1902.

80. Kant, Immanuel, Critique of Practical Reason, Trans. L.W. Beck, Indianapolis, Bobbs – Merrill, 1956.

81. Macquarrie, John, Twentieth Century Religious Thought, New York, Charles Scribner's Sons, 1981.

82. Otto, Rudolf, Mysticism East and West, translated by B.L. Bracey and B.C. Payne, Fourth U.S.A. Macmillan Publishing, 1976.

83. Otto, Rudolf, Religious Essays, translated by B. Lunn, London, Oxford University, 1931.

84. Otto, Rudolf, The Idea of the Holy. Trans. John W. Harvey, New York, Oxford Universtiy Press 1958.

85. Pobert, Schilling, "Numen", in The Encyclopedia of Religion, ed. by

Mircea Eliade, Vol. 11, London, Macmilan Publishing 1986.

86. Pojman, Louis P., Philosophy of Religion: An Anthology, California, Wadsworth Publishing Company, 1986.
87. Melissa Raphael, Rudolf Otto and The Concept of Holiness., Oxford University Press, 1997.
88. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, On Religion: Speeches to its Cultured Despisers, Trans. J. Oman, New York: Harper and Row, 1958.
89. Schleiermcher, Friedrich, The Christian Faith, 2ded, Trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, Edinburgh, T. and T. Clark, 1928.
90. Schlamm, L. "Numinous Experience and Religious Language", Religious Studies, 28, 1992.
91. Smart, N. Philosophers and Religious Truth, London, SCM Press, 1964.
92. Smart, Understanding Religious Experience", in Katz (ed), Mysticism and Philosophical Analysis, London, Sheldon Press, 1978.
93. Swinburn, Richard, The Existence of God, Oxford, Oxford University Press, 1979.
94. Wach, Joachim, Types of Religious Experience Christian and Non – Christian, London, Routledge, 1951.
95. Wainright, William, "Otto", in the Ecyclopedia of Philosophy, ed. by Paul Rudolf Edwards. London, Macmilan Publishing, 1972.
96. Wainwright, William J., "Religious Experience and Language", in Companian Encyclopedia of Theology, Routlage, 1995.

Abstract

Ibn 'Arabi (A.H. 560 – 638), the great mystic of the Islamic world, founded theoretical mysticism on the basis of mystical intuitions. He held following these on this basisi:

1. The most prefect way reach the truths of being is through spiritual wayfaring.
2. At the end of this wayfaring one finds an experience of annihilation in god

and subsistence aftar annihilation.

3. At this level the truths of being become evident to the wayfarer through intuition.
4. The best method of wayfaring was discovered by the prophets through divine revelation and shown to mankind.
5. The teachings of the prophet shave two dimensions, exterior and interior that are in complete harmony.
6. The way to reach the interior of religion is by crossing through its exterior (divine law).
7. The ultimate aim of religion is intuitive konwledge of God.
8. Truth is a single being that has various manifestations.
9. Absolute being prior to its self – disclosure, is absolutly hidden, always unknown and unknowable.
10. Through spiritual wayfaring, the other levels of the self – disclosure of God can be intuitively understood according to limitaions of the wayfarer.
11. The religions possess a transcendent unily.
12. The worship of anything is in reality the worship of a manifestainon of God.
13. The perfection of religion is found in the synthesis of abstraction and anthropomorphism.

Rudolf Otoo (1869 – 1937), outstanding German Philosopher and theologian used the phenomenological method to study the various manifestations of religion, and reached the following conclusion in his attempt to disco verthe common essence of all religions:

1. The central truth and core of religion is religious experience (numinous experience) in which man encounters a transcendent being (numen).
2. In this encounter, a special kind of awe, the mysterium tremendum et fascinans appears in man.
3. Otto sought the essence of religion in religious feelings in contrast to

attempts to reduce religion to ethics or dogmatics.

4. Language, beliefs, rituals and the other aspectes of religion have their source in religious experience, and must be explained in terms of it.
5. The holy, which is the ultimate truth of all religion has a non – rational aspect, that is only grasped through feeling and it has a rational aspect that is gresped through rational concepts.
6. The evolution of religion depends of the development of the rational aspect.
7. The numen points of the non – rational aspect of the ultimate truth of religon and the holy points of the compls category comounded of rational and non – rationa laspects.

By comparing the views of Ibn 'Arabi and Rudolf Otto it is found that both held that religious experience plays a pivotal role in religion, and may be considered the essence of religion, although with two diffrering interpretaions of religon and its essence. Otto is close to Ibn 'Arabi in his descriptions of the states mystics and religious experience, but their views diverge with regard to theoretical matters. There are many ways in which their views are similar with respect to the characteistics of religious experience and their noetic qualities.

Keywords: religious esperince, religious feeling, disclosures, intuitions, inspirations, gnosticism, mysticism.

* * *

فهرس الموضوعات

* * *